LIBRARY OF PRINCETON
JUL 7 1986
THEOLOGICAL SEMINARY

B
765
.T54
M37
1959

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/umcapitulodahist00mato

CARLOS LOPES DE MATOS

UM CAPÍTULO DA HISTÓRIA DO TOMISMO

A TEORIA DO CONHECIMENTO DE TOMÁS DE AQUINO E SUA FONTE IMEDIATA

XVII
COLEÇÃO DA "REVISTA DE HISTÓRIA"
Sob a direção de
E. SIMÕES DE PAULA

SÃO PAULO — BRASIL
1959

LIBRARY OF PRINCETON
FEB 26 1988
THEOLOGICAL SEMINARY

B
765
.T59
M37
1959

CARLOS LOPES DE MATOS

UM CAPÍTULO DA HISTÓRIA DO TOMISMO

A TEORIA DO CONHECIMENTO DE TOMÁS DE AQUINO E SUA FONTE IMEDIATA

XVII
COLEÇÃO DA "REVISTA DE HISTÓRIA"
Sob a direção de
E. SIMÕES DE PAULA

LIBRARY OF PRINCETON
FEB 26 1988
THEOLOGICAL SEMINARY

SÃO PAULO — BRASIL
1959

INTRODUÇÃO.

I

A bibliografia tomista é uma das mais ricas que possuimos. Um novo trabalho sôbre São Tomás requer, portanto, mais do que qualquer outro, uma justificação prévia, mormente em se tratando de uma pesquisa monográfica, e não de simples obra de vulgarização.

Propusemo-nos estudar a teoria do conhecimento conforme a primeira grande obra de São Tomás, o *Comentário das Sentenças*. Nosso intúito era estabelecer um ponto de partida seguro em vista de duas investigações importantíssimas para o conhecimento do tomismo: de um lado, o estudo cronológico, de etapa em etapa, da doutrina acêrca do conhecimento; do outro, a busca de suas fontes e, conseqüentemente, a apreciação de sua originalidade neste domínio da filosofia. Esta monografia deveria constituir o início dêsse duplo empreendimento que só muitas e pacientes pesquisas monográficas levariam a têrmo. Estudando a teoria do conhecimento no *Scriptum super Sententiis* de São Tomás, estabelecemos a primeira fase da evolução tomista. A segunda investigação, nós a começamos, procurando descobrir a influência de Alberto Magno sôbre o jovem Tomás de Aquino. Dever-se-ia prosseguir êste último estudo, indagando qual a contribuição dos outros autores, contemporâneos ou predecessores.

O interêsse principal dêste trabalho está, pois, em ser êle o ponto de partida de um empreendimento muito mais vasto. Será preciso justificar o modo como tal ponto de partida foi ideado? Com efeito, pareceu-nos muito acertado começar pelo estudo da teoria do conhecimento em São Tomás de Aquino se quisermos descobrir a trama fundamental de seu sistema. Sendo tôda a filosofia uma obra de pensamento, as doutrinas sôbre o conhecimento ocuparão nela necessàriamente um lugar básico, no sentido de repercutirem através de todo o sistema filosófico. Daí o interêsse tanto histórico como doutrinal de nosso trabalho (1). Além disso, determinan-

---

(1). — Cf. *M. Grabmann, Der göttliche Grund...*, Vorwort. *E. Gilson, Réflexions sur la controverse...*, pp. 380-381.

do as fontes em que se inspirou o Aquinate, desde o início da sua carreira e em cada fase da sua evolução, poder-se-á avaliar a importância da sua obra na história da filosofia.

E. Gilson é um pioneiro no caminho que escolhemos. No seu ensaio: *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin* (1926), o professor do Colégio de França, colocando-se sobretudo no ponto de vista da doutrina da iluminação, situa muito bem a questão da originalidade de São Tomás. Comparando a atitude do Angélico no tocante a essa doutrina com a dos contemporâneos e antecessores, conclui que Tomás de Aquino, ao que parece, é o primeiro a romper abertamente com a tradição agostinista, por atribuir a cada indivíduo humano um intelecto agente e excluir tôda e qualquer iluminação para o conhecimento de ordem natural. Contudo, E. Gilson deixa sem resposta diversos pontos. Assim, não conseguiu êle esclarecer se essa atitude de São Tomás aparece tão nítida e radical desde o início da sua carreira ou se, ao contrário, houve uma evolução no pensamento do Aquinate (p. 113). Além disso, êle deixou de lado deliberadamente Santo Alberto Magno, supondo que não foi o mestre de São Tomás o grande inovador (2). Não tendo, porém, a documentação necessária para fundamentar esta opinião, Gilson, como bom historiador, reconheceu que "cette affirmation reste dénuée de valeur tant qu'elle ne s'accompagne pas de ses preuves" (p. 121). Nossa monografia, como se vê, é uma tentativa de suprir essas duas lacunas na história do tomismo.

Mencionamos ainda duas publicações que apareceram em 1936, em Würzburgo, sob a direção de H. Meyer: J. Hinz fêz a comparação do segundo livro do *Comentário das Sentenças* de São Tomás com o de Santo Alberto; L. Jessberger estudou a dependência de São Tomás, no terceiro livro, em relação a Santo Alberto e São Boaventura na mesma secção dos seus *Comentários das Sentenças*. Êstes trabalhos conscienciosos fornecem-nos boas indicações, conquanto se possa talvez lamentar que seus autores não se tenham limitado a um ponto doutrinal particular, o que os impediu de aprofundar suas investigações (3). Afora essas obras, só encontramos, nos trabalhos publicados, sugestões fragmentárias sôbre os problemas que nos interessavam, ou estudos que apenas indiretamente com êles se relacionam.

---

(2). — Gilson diz que Santo Alberto jamais foi tomista. Resta saber se São Tomás não é albertinista.

(3). — Além disso, verifica-se que, em Santo Alberto e São Tomás, várias questões são tratadas em livros diferentes de seus comentários às *Sentenças*. Uma comparação limitada a um só livro pode, pois, se não se toma êsse fato em consideração, induzir a conclusões inexatas .

Esta monografia se divide em duas partes paralelas. Na primeira expomos a teoria do conhecimento intelectual conforme o *Comentário das Sentenças* de Tomás de Aquino. Abstivemo-nos em geral, nesta secção, de tecer considerações históricas a respeito das fontes da doutrina exposta. Aludimos, às vêzes, ao ensino ulterior de São Tomás, quando tais observações nos pareciam úteis; mas nunca aprofundamos êsse estudo, que exorbitaria dos limites do nosso trabalho. A segunda parte é consagrada à mesma doutrina em Alberto Magno, a fim de mostrar o que Tomás aceitou ou rejeitou do ensino de seu mestre. Tivemos, por isso, que restringir-nos às obras de Santo Alberto anteriores ao *Comentário* de São Tomás.

Lendo esta monografia ver-se-á, sem dificuldade, que nos ativemos sobretudo aos próprios textos, procurando fazer um trabalho perfeitamente documentado. Confessamos que a emprêsa não é tão fácil como poderia parecer à primeira vista. Devido à dispersão dos textos relativos ao conhecimento, é a custo, muitas vêzes, que se descobre o meio de conciliar duas afirmações tão manifestamente contraditórias que é impossível não ter o autor percebido a incoerência delas. Acontece, em tais casos, que apenas por uma idéia enunciada num outro contexto, de todo alheio à doutrina estudada, se encontra a solução de certas contradições aparentes. Outras vêzes, corre-se o risco de dar importância demasiada a uma ou outra passagem que, aos olhos do autor, talvez não merecesse tanto realce. Quem já empreendeu estudos sôbre os escolásticos medievais saberá, por experiência, de semelhantes percalços.

Para não interromper o fio de nossa exposição e não alongar demais êste trabalho, não podíamos entrar em particularidades acêrca de diversos pontos susceptíveis de maior desenvolvimento. Mas, as referências aos textos, no corpo da dissertação e nas notas, permitirão, a quem o deseje, aprofundar qualquer doutrina em particular.

II

O *Comentário* de São Tomás sôbre os quatro livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo — *Scriptum super Sententiis,* como parece ser o título mais exato — é o fruto de seu ensino como bacharel sentenciário na Universidade de Paris, durante os anos de 1254 a 1256. Jamais se duvidou da autenticidade da obra. Mas sabe-se que São Tomás tornou a redigir o comentário sôbre o primeiro livro das *Sentenças,* por volta de 1265. Êsse livro, a darmos crédito ao testmunho de Ptolomeu de Lucca, perdeu-se desde

o século XIII. Recentemente, A. Hayen (4) aventou a hipótese que São Tomás teria redigido duas vêzes o comentário sôbre o primeiro e o terceiro livro ao menos (talvez mesmo sôbre os dois outros) e que o texto que possuímos poderia ser o da segunda redação. Entretanto, o próprio autor confessa que se trata de uma simples hipótese que não se apóia em prova alguma satisfatória (5). Assim sendo, a crítica interna nos obriga a manter a data admitida até hoje. Todos os que estudaram a evolução doutrinal de São Tomás são unânimes em reconhecer a seguinte sucessão: *Sentenças, De veritate, Summa contra gentiles*. Após estas duas obras, as *Sentenças,* em que o autor trata de certas questões com tanta hesitação e tão sumàriamente, constituiriam um recúo inexplicável, pouco antes da esplêndida ascensão que é a *Summa Theologica*. Contudo, há um artigo do livro I (d. 2, a. 3) que parece datar de 1266 (6) e que por isso não levamos em consideração.

Infelizmente não existe ainda uma edição crítica do *Comentário*. Do livro III, entretanto, M. F. Moos publicou um texto revisto conforme diversos manuscritos (7). Apesar disso, o estado do texto nas edições parece permitir um estudo histórico-doutrinal, sem receio de grandes surprêsas quando aparecer uma edição crítica.

Quanto a Santo Alberto escolhemos as duas grandes obras que são seguramente anteriores ao ensino de Tomás de Aquino. A primeira é a *Summa de creaturis*, em duas partes: *Summa de quatuor coaequaevis* (*De materia, De tempore, De caelo empyreo, De angelica creatura*) e *Summa de homine* (constituída quase tôda pelo *Tractatus de anima*). Na realidade, são duas sumas reunidas sob um só título, escritas provàvelmente entre 1240 e 1244 A segunda obra que estudamos é o *Comentário das Sentenças* (*Commentarii in libros Sententiarum,* conforme Jammy e Borgnet). A obra não foi composta seguidamente, pois o comentário do livro III (redigido, em parte, ao mesmo tempo em que o autor tratava o primeiro) precedeu o do livro II. Quanto à crono-

---

(4). — No artigo: *Saint Thomas a-t-il édité deux fois...*, 1937.

(5). — Encontramos num manuscrito do Arquivo Municipal de Colônia (Stadtarchiv, W, 268), descrito no catálogo como sendo do século XIV ou XV (provàvelmente oriundo do convento dominicano de Santa Cruz, em Colônia), esta indicação (fol. 1 r): "Contenta hujus libri: Divus Thomas super quartum librum Sententiarum et est primum scriptum: bis enim scripsit super libros Sententiarum". Isso vem reforçar a hipótese de uma dupla redação do *Comentário* (o texto do manuscrito, talvez já destruído pela última guerra, corresponde, quanto pudemos verificar, ao das edições). Mas poder-se-á perguntar sôbre que se baseava o escriba que acrescentou essa indicação ao manuscrito. Em todo caso, é uma curiosa tradição, e o tom categórico da afirmação parece bem estranho.

(6). — Cf. *A. Dondaine, Saint Thomas et la dispute des attributs divins,* 1938.

(7). — Sabe-se que se conserva o autógrafo do livro III na Biblioteca Vaticana (Vat. lat. 9.851). Escrito em *littera inintelligibilis,* ainda não foi utilizado em edição alguma.

logia, o segundo livro traz a data 1246 (veja-se d. 6, a. 9, quaest.) e o quarto, 1249 (d. 35, a. 7, ad 3). Os dois outros livros não são, pois, posteriores a 1246, mas foram seguramente compostos depois da *Summa de creaturis* (8). Como Santo Alberto ensinou em Paris de 1245 a 1248, é certo que o *Comentário* foi quase inteiramente escrito nessa cidade (9). E' de crer que também a *Summa de creaturis* tenha sido redigida em Paris, se Alberto, como geralmente se admite, chegou a essa metrópole em 1240. E como, por outra, se sabe que São Tomás esteve sob a direção intelectual de Alberto Magno desde 1245, é de supor que conheceu e meditou o *Comentário* que o mestre estava então publicando. Temos razões de acreditar que Tomás conhecia também a *Summa de creaturis,* à qual o próprio Alberto se refere freqüentemente no *Comentário* (10). Destas duas obras não há, tão pouco, uma edição crítica. Tivemos, pois, de fiar-nos no texto editado.

III

Para o *Scriptum super Sententiis* de São Tomás, nossas citações serão feitas do modo usual. Note-se apenas o seguinte: indicamos os livros por um algarismo romano (I, II, III, IV), sem juntar a abreviatura *Sent.;* nos artigos subdivididos em *questiunculae* citamos, p. ex., qtla. 1, ob. 1 et ad 1 (de fato seria: qtla. 1, ob 1 et sol. 1 ad 1), como se cada *quaestiuncula* com a respectiva *solutio* constituisse um artigo por si; enumeramos os *sed contra,* não numerados no texto (1um ou 2um contra, etc.); para os livros I, II e IV, quando uma distinção contém uma só questão, indicamos q. un., ao passo que a edição traz quaest. I; enfim, no livro III não nos servimos da subdivisão em números feita por Moos.

---

(8). — Para a cronologia das duas obras ver *O. Lottin, Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand,* 1936. Não nos parece possível determinar se os quatro livros do *Comentário* de Alberto, tais como os possuímos, representam o ensino oral do mestre, ou se por êle foram redigidos só para publicação. Há certos indícios mais favoráveis a esta última hipótese.

(9). — Aliás, certos indícios internos o confirmam: "antiqui doctores istius villae", I *Sent.,* d. 32, a. 3, c.; na d. 37, a. 23, ob., fala de Colônia "in Teutonia existens" como de uma cidade distante. Em outras passagens (ver II *Sent.,* d. 1, a. 5, quaest., ob. 4; IV *Sent.,* d. 23, a. 4, quaest. 2, ob. 4; d. 36, a. 4, ad 6; d. 38, a. 20, ob. 2) encontra-se: "in partibus Alemaniae", "in illis terris", etc. E no IV, d. 38, a. 20, c.: "in claustris Teutoniae".

(10). — O grande especialista em estudos de filosofia medieval e prezado mestre F. Van Steenberghen, professor da Universidade de Louvain, a cuja gentileza devemos uma revisão paciente desta monografia, pediu-nos que explicássemos em que se baseia esta suposição. Se Santo Alberto, em inúmeras passagens, do *Comentário* remete seus leitores à *Summa de creaturis,* é porque esta lhes estava ao alcance. Como pensar, então, que São Tomás não se tenha dado ao trabalho de ler essa obra fundamental de seu professor? Um minucioso estudo comparativo de textos, quanto pudemos avaliar de uma primeira leitura, viria corroborar nossa opinião. Mesmo neste trabalho encontrar-se-ão certas indicações que confirmam tal pressuposto.

As referências a Santo Alberto seguem em geral as indicações marginais da edição Borgnet, salvo as seguintes diferenças: citamos ad 1, p. ex., quando a edição omite tal anotação; indicamos simplesmente c., enquanto que Borgnet traz *solutio,* ad 1, etc., por ser o corpo do artigo ao mesmo tempo resposta à 1a. ou mais objeções; damos quaest., ad 1 e não ad quaest., ad 1 (o que seria eqüívoco, porque não visamos a resposta à *quaestiuncula* mas ùnicamente à primeira objeção da *quaestiuncula*); citamos ob. em vez de object.; por último, não levamos em conta a subdivisão da *Summa de creaturis* em *Tractatus,* pois que a numeração das questões é contínua.

As abreviaturas das obras de Alberto são: *S. de cr.* (*Summa de creaturis*), I e II (*Prima pars,* ou *Summa de quatuor coaequaevis,* e *Secunda pars,* ou *Summa de homine*); I, II, III, IV *Sent.* para o *Comentário das Sentenças*.

Para as outras obras de São Tomás serão empregadas as seguintes abreviaturas: *De ver.* (*De veritate*); *S. c. gent.* (*Summa contra gentiles*); *Sum. theol.* (*Summa theologica*); *De spir. creat.* (*Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*); *De anima* (*Quaestio disputata de anima*); *De unit. int.* (*De unitate intellectus*); *Comp. theol.* (*Compendium theologiae*); *In Boeth. de Trin.* (*In Boethium de Trinitate*).

No fim dêste trabalho daremos tôda a bibliografia de que nos servimos; lá se encontrará a indicação completa para as obras citadas no decurso da monografia de modo incompleto (nome do autor e as primeiras palavras do título); é lá também que o leitor achará as edições de São Tomás e Santo Alberto utilizadas em nosso estudo.

PRIMEIRA PARTE

A TEORIA DO CONHECIMENTO CONFORME O "SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS" DE SÃO TOMÁS DE AQUINO.

Ao empreender êste estudo, não temos de modo algum a pretensão de expor tôda a teoria tomista do conhecimento. Antes de tudo, limitamo-nos ao conhecimento intelectivo, deixando assim as doutrinas que se referem exclusivamente à sensação, — doutrinas que, de resto, são pouco desenvolvidas no *Comentário das Sentenças*. Mas, além disso, neglicenciamos diversos outros pontos da doutrina de Tomás de Aquino, seja por nos parecerem de importância secundária no sistema tomista, seja por não apresentarem grande interêsse para o estudo histórico que êste trabalho tem em vista iniciar. Em suma, o que empreendemos é antes uma exposição da teoria da abstração, com suas conseqüências quanto ao conhecimento dos diversos objetos. Isso explica, outrossim, o fato de omitirmos certas considerações gerais sôbre a teoria do conhecimento, tais como seu lugar na filosofia de São Tomás e a conexão com as outras partes de seu sistema.

Nossa exposição abrangerá na Primeira Parte três capítulos. No primeiro, estudando os pressupostos psicológicos da abstração, mostraremos como Tomás chega à teoria dos dois intelectos (§ 1) e o que êle diz da natureza dessas faculdades (§§ 2 e 3). No segundo capítulo ver-se-á qual a doutrina tomista acêrca dos objetos atingidos pelo conhecimento abstrativo. O terceiro, enfim, tratará das operações complexas, principiando pela doutrina sôbre a verdade.

A mesma ordem será mantida na *Segunda Parte*, para a doutrina de Alberto Magno.

Na *Conclusão*, resumiremos os resultados, adquiridos no decurso das duas exposições paralelas, quanto à posição de Tomás de Aquino em relação ao mestre.

Seria desnecessário dizer que a ordem adotada em nossa reconstrução da teoria do conhecimento não vem dos dois autores estudados: seguimos a que nos parece mais clara e natural, sem contudo pretender que não possa haver outra melhor.

CAPÍTULO I.

IMPLICAÇÃO PSICOLÓGICA DA ABSTRAÇÃO.

Nosso conhecimento constitui uma realidade primeira e irredutível, dada desde o próprio ponto de partida de tôda especulação. Mas, o processo pelo qual êsse ato simples, que é o conhecimento, chega a produzir-se, não é experimentável nem apreendido diretamente pela reflexão. A tarefa de uma teoria ontológica do conhecimento será, pois, investigar as condições implicadas no conhecimento tal como êle se realiza em nós. Recorrer-se-á, dêsse modo, a uma hipótese, que, para se impor, deve explicar todos os dados da experiência, de que ela se apresenta como implicação necessária.

Quais são os fatos de consciência a explicar?

E' evidente que não temos um conhecimento como o de Deus, que estaria sempre em ato perfeito de conhecer tudo o que é (II, d. 43, q. un., a. 6, c.). Nossa vida consciente tem um comêço temporal, nosso conhecimento é um vir-a-ser (11), — são considerações em que São Tomás não se demora muito, por parecerem tão patentes. Mas nós não criamos as condições de nosso próprio desenvolvimento, produzindo por nós mesmos os objetos. O aperfeiçoamento sucessivo de nosso conhecimento se faz pela ação dos objetos sôbre nós, isto é, pela experiência. Não podemos conhecer sem que nossa inteligência tenha sido despertada por uma coisa apreendida como objeto de sensação, e que determina nosso ato intelectivo. Logo, antes de tôda experiência, nosso intelecto estava em pura potência, sem determinação alguma (12). Donde, a comparação aristotélica do intelecto com uma tabuinha na qual nada está escrito: "comparatur tabulae in qua nihil est scriptum" (I, d. 40, q. 1, a. 2, ad5), ou com a matéria prima, como diz Averroes (13).

---

(11). — II, d. 3, q. 1, a. 2, c.; d. 20, q. 2, a. 2, 2um contra; d. 23, q. 2, a. 1, ad 3.

(12). — "...cum intellectus noster potentialis sit in potentia ad omnia intelligibilia, et ante intelligere non sit in actu aliquod eorum; ad hoc quod intelligat actu, oportet quod reducatur in actum per species acceptas a sensibus... Unde cum naturale sit nobis procedere ex sensibus ad intelligibilia..." (I, d. 17, q. 1, a. 4, c.). Cf. d. 3, q. 1, a. 2; IV, d. 50, q. 1, a. 1, c.

(13). — I, d. 39, q. 2, a. 2, ad 4; cf. II, d. 1, q. 2, a. 4, 2um contra; III, d. 23, q. 1, a. 1, c.

Eis, pois, o que a teoria terá que explicar: como é possível que, partindo de objetos sensíveis, tenhamos em nós conceitos que representam intelectualmente os mesmos objetos? Além disso, temos consciência de que nossos conceitos representam as coisas concretas de um modo abstrato. Temos aí dois aspectos do problema: a formação dos conceitos e a forma abstrata de que se revestem. Êsses dois aspectos são inseparáveis no nosso conhecimento. A questão fundamental é a do conceito, mas seu caráter abstrato nos faz ver, por assim dizer, a raiz mesma da dificuldade (14): a antinomia da imanência (implicada já na noção de conceito) e da dependência em relação aos objetos (15). Em outros temas, chegamos à dificuldade clássica: é possível que um conhecimento intelectivo não-criador seja objetivo?

§ 1. — NECESSIDADE DOS DOIS INTELECTOS.

Tentemos reconstruir as etapas do processo que nos permitirá resolver um tal problema.

O empirismo tomista nos obriga a partir do sensível, do material. Ora, o material não é inteligível senão em potência, para um intelecto que, por sua vez, também está em potência em relação aos objetos.

Encontram-se aqui duas potencialidades a atualizar (I, d. 35, q. un., a. 1, ad 3).

De uma lado, a coisa exterior, enquanto material, não pode ser apreendida, num ato imanente, por um conhecimento intelectual que não é criador de objetos. Com efeito, para todo filósofo, o conhecimento consiste numa certa identificação; isso se admite como algo de primário, que não se poderia explicar de outro modo. E' o que São Tomás exprime com a frase, tão corrente em seu tempo: "scientia est assimilatio scientis ad rem scitam" (I, d. 15, q. 5, a. 3, c.; et passim). Esta assimilação, no caso de nossa intelecção, só se pode fazer por uma *species* recebida na inteligência, pois a coisa é distinta, ao passo que o conhecimento é imanente (16). Ora, um axioma escolástico diz que tudo o que é recebido, sê-lo-á segundo o modo do que recebe. Isso implica que, no caso do conhecimento, se há alguma modificação a operar-se em vista da identificação exigida, é o objeto que a sofrerá: "cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis" (17). Demais, e isso dá na mesma, o

---

(14). — Porque a abstração nos mostra de um modo imediato que os objetos são conhecidos enquanto estão em nós.

(15). — Cf. *P. Wilpert, Das Problem der Wahrheitssicherung...*, p. 13.

(16). — I, d. 15, q. 5, a. 3, ad 3, 4; d. 35, q. un., a. 1, ad 4; d. 36, q. 2, a. 1, ad 3; II, d. 3, q. 3, a. 1, ad 4.

(17). — Cf. I, d. 3, q. 1, a. 1, ad 3; d. 38, q. un., a. 2, c.; III, d. 27, q. 1, a. 4, ad 10, 13.

que recebe é passivo. Ora, o que é material, por ser de uma ordem inferior, não pode agir sôbre o intelecto. O objeto material não é, pois, proporcionado à imaterialidade de nossa inteligência (II, d. 39, q. 1, a. 2, c.); se êle se torna conhecido é porque sofreu uma transformação que o fêz adeqüado ao conhecimento, ou inteligível em ato.

Doutro lado, a própria inteligência, como *tabula rasa* que é, deve ser determinada a conhecer tal ou tal objeto em particular. Não basta que o objeto tenha sido transformado até adeqüar-se à potência cognitiva: é preciso, ainda, que a *species*, inteligível em ato, atualize a potencialidade do intelecto (18).

Essas duas atualizações, condições necessárias de nosso conhecimento, nos obrigam a admitir um princípio ativo e espiritual distinto da nossa inteligência em potência, princípio que se chamará *intelecto agente*. Trata-se, com efeito, de uma implicação necessária, pois que, de um lado, nossa inteligência está em potência em relação aos objetos a conhecer, e, por outra, os objetos mesmos não se acham em estado de ser apreendidos intelectualmente sem antes passar por uma elaboração. Ora, conhecer, isto é, ser determinado por alguma coisa, e tornar essa mesma coisa capaz de determinar o conhecimento, são duas funções que não podem atribuir-se ao mesmo princípio (II, d. 17, q. 2, a. 1, c., in fine).

E' uma dualidade de potências, mas como dois princípios que devem entrar conjuntamente em atividade para que nosso conhecimento seja possível (II, p. 24, q. 2, a. 2, ad 1).

Se a necessidade de admitir um intelecto agente que concorre com o intelecto possível no processo de nosso conhecimento parece desde logo estabelecida, a dificuldade consiste em saber como a dupla potencialidade que encontramos será atualizada.

Supõe-se que o objeto material tenha sido apreendido antes pelo conhecimento sensível. Neste, a fantasia é a faculdade superior, a mais imaterial (19). Ela sintetiza os dados de todos os outros sentidos. Logo, para São Tomás o problema se apresentará da seguinte maneira: como pode o intelecto agente tornar os fantasmas inteligíveis em ato para que atualizem o intelecto possível?

O obeto do intelecto é o fantasma (I, d. 3, q. 4, a. 3, c.; et passim). Entretanto, trata-se só do objeto material: "obiectum intellectus quasi materialiter administratur vel offertur a virtute imaginativa" (II, d. 20, q. 2, a. 2, ad 2). Êsse objeto é uma *species* sensível, material em seu ser, conquanto transcenda já de algum

---

(18). — I, d. 17, q. 1, a. 4, ad 4; d. 34, q. 3, a. 1, ad 4; II. d. 24, q. 2, a. 2, ad 1.
(19). — Cf. II, d. 20, q. 2, a. 2, c.; ad 4; d. 39, q. 1, a. 1, ob. 5 et ad 5; III, d. 27, q. 3, a. 1, c.; IV, d. 50, q. 1, ad 3. São Tomás fala indiferentemente de *phantasia, imaginatio* e *vis cogitativa,* ou razão particular.

modo a matéria (20). Em todo caso, enquanto sensível é só inteligível em potência (21). Deve tornar-se inteligível em ato, isto é, ser despojado de seu caráter material para tornar-se o objeto pròpriamente dito do intelecto.

Aqui se encontram muitos textos em que Tomás de Aquino se serve da terminologia da iluminação. Apoiando-se numa passagem do *De anima* de Aristóteles (22), o autor deliberadamente emprega têrmos próprios do ato visual, para nos descrever o processo abstrativo (23).

As côres são visíveis em potência e, por outro lado, a vista está em potência em relação a elas. Para que a visão se realize, mister se faz que a luz torne as côres visíveis em ato, dando-lhes um modo de ser de ordem imaterial, chamado mesmo espiritual. A luz pode efetuá-lo porque é a *qualitas activa* do sol; por seu intermédio, o céu, enquanto princípio de tôda alteração, até das do conhecimento sensorial, influi no mundo infraceleste (24). Atualizadas, ou seja, tornadas visíveis em ato, as côres poderão tornar a vista *patiens in actu*. Com efeito, a luz dá às qualidades sensíveis o poder de modificar o ar de maneira que êste se torna o instrumento delas no afetar a vista: é o veículo das *species* das côres, sem por isso ter côr em si mesmo. Estas *species* são de certo modo as próprias côres, mas consideradas no modo de ser incompleto e instrumental que possuem no meio a atravessar entre a coisa colorida e a vista. Êsse modo de ser, que as côres recebem da luz, é chamado intencional (25).

Convém notar que, se a doutrina da luz e das côres tem um sentido espacial, devido ao domínio a que se aplica, trata-se no entanto mais de uma relação de causalidade. O ser intencional deve explicar o duplo modo de ser que a côr possui (26): em si, enquanto forma material sensível, e no meio ou no órgão visual, enquanto a *species* age sôbre o órgão passando pelo ar como por um instrumento (27). Com mais razão, a relação entre a luz e

---

(20). — II, d. 36, q. un., a. 2, c.; IV, d. 49, q. 2, a. 2, ad 4; d. 50, q. 1, a. 1, c.

(21). — "Non enim phantasma est obiectum propinquum et proprium intellectus cum sit intelligibilis in potentia, non actu; sed species intellecta est per se obiectum eius" (III, d. 31, q. 2, a. 4, ad 5). Cf. II, d. 9, q. un., a. 8, ad 1; IV, d. 50, q. 1, a. 1, ad 4.

(22). — III, 5.430 a, 15-17. Cf. 7.431 a, 14-15. "...sicut se habet color ad visum, ita phantasmata ad intellectum" (I, d. 34, q. 3, a. 1, ad 4). Cf. II, d. 17, q. 2, a. 1, c.; IV, d. 50, q. 1, a. 1, ob. 4.

(23). — Cf. III, d. 24, a. 2, sol. 1, c.; I, d. 22, exp. textus; II, d. 13, q. un., a. 2, c.

(24). — II, d. 13, q. un., a. 3, c.; cf. a. 4, c.; d. 18, q. 2, a. 3, praesertim ad 3; d. 15, q. 1, a. 2, c.

(25). — II, d. 13, q. un., a. 3, c.; IV, d. 1, q. 1, a. 4, sol. 2, c.; 4, c. Cf. *H. D. Simonin, La notion d'"intentio"*... Rev. sc. ph. th., XIX, 1930, pp. 448-451.

(26). — "...non secundum eumdem modum essendi; quia habet alterius modi esse forma in sensu, et in re extra animam" (IV, d. 49, q. 2, a. 1, c.).

(27). — Esta *species* é uma forma ontològicamente diversas, pois que um acidente não se pode encontrar fora de seu sujeito.

as côres será puramente causal. Ela explica a passagem do visível em potência ao visível em ato, isto é, como as côres, que por si mesmas não podiam agir sôbre a vista, chegam a fazê-lo pelo modo de ser quase espiritual que a luz lhes confere. Esta é, portanto, como que o primeiro agente (*quasi primum agens et movens*), ao passo que a côr, tornada visível em ato, é um *movens motum*. Trata-se, pois, em suma, da causalidade instrumental (28).

Transpondo esta doutrina ao domínio do conhecimento intelectual, o autor quer, por conseguinte, explicar, quanto possível, a causalidade do intelecto agente (29). A ação dêle sôbre os fantasmas compara-se à da luz; é mesmo chamada de iluminação, e o intelecto possui, portanto, em si uma luz. Isso significa que o intelecto agente exerce sua atividade espiritual sôbre os fantasmas. Êstes — inteligíveis em potência, — uma vez iluminados, informados pela luz do intelecto agente (30), tornam-se inteligíveis em ato (isto é, perdem sua materialidade: primeira atualização), e são, desde logo, capazes de determinar o intelecto possível (31): nisso êles são como que o instrumento do intelecto agente, um *movens motum* (32) (segunda atualização). Logo, os fantasmas, pela iluminação do intelecto agente, recebem um modo de ser que ultrapassa sua materialidade; modo de ser que neste caso é bem espiritual, porque produzido por um princípio espiritual. A iluminação faz surgir dos fantasmas as *intentiones*, diz São Tomás (II, d. 7, q. 2, a. 2, c.). Devemos entender com isso que os fantasmas, tendo sido modificados pela iluminação, podem produzir no intelecto possível uma semelhança dêles: são, por assim dizer, êles mesmos que se revestem de um modo de ser espiritual para agir sôbre o intelecto (33). Esta semelhança é chamada forma do intelecto possível (34), aperfeiçoando-o a fim de que êle possa exercer sua operação cognitiva, conformando-o à coisa conhecida (II, d. 3, q. 3, a. 4, c.). O intelecto assim atualizado (*intellectus in actu*)

---

(28). — Esta teoria da luz que torna as côres visíveis em ato, São Tomás a justaporá mais tarde à de Averroes, segundo o qual a luz é exigida só para tornar o diáfano lúcido. Êle julgará esta última opinião mais consentânea com o pensamento de Aristóteles. Nesse caso, acrescenta, não se deve insistir na comparação entre a luz e o intelecto agente. Ver: *Sum. theol.*, I, q. 79, a. 3, ad 2; *De anima*, a. 4, ad 4. *In III De anima*, lect. 10; cf. in II, lect. 14 (onde refuta a doutrina abraçada no *Comentário* e a opinião de Alberto). Na *S. c. gent.*, II, cc. 76-78, a mesma teoria como nas *Sentenças*.

(29). — Cf. II, d. 9, q. un., a. 2, ad 6; d. 11, q. 2, a. 3, ad 3.

(30). — II, d. 3, q. 3, a. 4, ad 4; d. 20, q. 2, a. 2, ad 2.

(31). — "...et secundum hanc formam habet quod sit perfectio in actu intellectus possibilis" (II, d. 20, q. 2, a. 2, ad 2).

(32). — III, d. 14, a. 1, sol. 2, c.

(33). — II, d. 19, q. un. a., 3, ad 1. A semelhança é chamada *intellectum primum* (I, d. 35, q. un., a. 2, c.).

(34). — II, d. 3, q. 3, a. 1, c.; d. 36, q. un., a. 2, c.; d. 38, q. un.. a. 5, 2um contra. Ela denomina-se também forma do objeto enquanto conhecido (III, d. 14, a. 1, sol. 4, c.). Forma do intelecto e ao mesmo tempo do objeto, eis a identificação intencional exigida para o conhecimento.

chama-se também (*intelectus in habitu* ou *intelectus formalis*, consoante uma terminologia tradicional (II, d. 17, q. 2, a. 1, c., in initio). Desta união entre a semelhança e a inteligência, na qual a *species* está para a inteligência como a forma para a matéria (35), resulta que o conhecido e o intelecto tornam-se, de certo modo, uma só e mesma coisa (36).

Conforme algumas passagens, poder-se-ia crer que Tomás admite, além disso, uma atividade do intelecto ativo sôbre o intelecto em potência para reforçá-lo (*perficit*) e torná-lo capaz de exercer o ato cognitivo (*dat cognoscenti vim cognoscendi*) (37). Mas, o próprio autor se encarrega de dissipar qualquer mal-entendido, explicando que é pela *species* iluminada que o intelecto agente aperfeiçoa o intelecto possível em vista do conhecimento (38).

Tal é a exposição do processo psicológico do conhecimento conceptual. Não se deve buscar aí mais do que aquilo que o autor quis dizer. E' uma hipótese filosófica que deve dar a razão de ser dos fatos implicados em nosso conhecimento, enumerando-se as fases inobserváveis que condicionam o ato de conhecer. Portanto, todo o processo descrito, até à identificação pela *species* inteligível em ato, constitui apenas o antecedente ontológico necessário do ato de intelecção: esta é uma operação (39), uma atividade da inteligência que termina no próprio objeto (40). Com efeito, a semelhança que informa o intelecto possível é recebida neste — considerando-a em seu modo de ser — como uma *species*, uma reprodução do objeto, que torna a faculdade intelectiva semelhante ao objeto. Mas, em uma consideração psicológica, enquanto é forma conhecida — porque recebida de um modo imaterial, isto

---

(35). — I, d. 35, q. un., a. 1, ad 3; IV, d. 49, q. 2, a. 1, c.

(36). — "...in omni intellectu aliqualiter est idem intelligens et intellectum, et in quibusdam etiam aliqualiter differt" (I, d. 35, q. un., a. 1, ad 3). "...oportet enim quod intellectus in actu sit intellectum in actu, ...quia similitudo intellecti recipitur in intelligente, ut perfectio eius" (II, d. 17, q. 1, a. 1, ob. 4). Cf. II, d. 3, q. 3, a. 1, ob. 4; IV, d. 49, q. 2, a. 1, c.

(37). — Ver: IV, d. 49, q. 2, a. 1, ad 15; a. 4, c.

(38). — "...oportet quod sit ibi quantum ad alium effectum, qui est perficere intellectum possibilem ad cognoscendum: quod in nobis faciunt species illuminatae lumine intellectus agentis" (III, d. 14, a. 1, sol. 3, c.). Cf. III, d. 3, q. 2, a. 1, ad 2; *Quodlibet* VII, a. 1, in fine (data provável: dezembro de 1256 ou 1255). São Tomás afirma explìcitamente no *De anima* (a. 18, ad 11) que o intelecto agente, conforme a doutrina de Aristóteles nenhuma atividade direta exerce sôbre o intelecto possível.

(39). — "...operatio enim est actus perfecti, ut... intellectus in actu, intelligere" (II, d. 11, q. 2, a. 1, c.). "...quamvis operatio, inquantum operatio, non sit passio, tamen potest habere passionem annexam, vel sicut praecedentem, ...sicut sentire habet annexam receptionem speciei sensibilis, et intelligere receptionem speciei intelligibilis..." (IV, d. 49, q. 3, a. 1, sol. 2, ad 2). Cf. II, d. 36, q. 1, a. 2, c.

(40). — "...per similitudinem rei apprehenditur res ipsa" (I, d. 36, q. 2, a. 1, ad 4). Cf. II, d. 4, q. un., a. 1, ad 4; IV, d. 49, q. 2, a. 7, ad 6; q. 3, a. 5, sol. 1, ad 2. O objeto em si mesmo é chamado "intellectum secundum" (I, d. 35, q. un., a. 2, c.).

é, intencional (41) — ela permite ao intelecto dirigir-se ao próprio objeto, identificar-se intencionalmente com êle, "per modum intentionis", sendo que *intentio* agora significa o movimento que vai do intelecto possível ao objeto (42).

Seria aqui o lugar de expor a doutrina sôbre o *verbum,* ou a *species expressa* dos escolásticos posteriores. Consoante o ensino explícito do Angélico em outras obras, o movimento intencional do espírito ao objeto conhecido se faz em (e por) uma reprodução das coisas, expressa no interior do intelecto e chamada *intentio intellecta* (43). Nas *Sentenças,* porém, êle não estabelece tão claramente a distinção entre a *species impressa* e a *expressa*. Contudo, já aparece a expressão *verbum,* mas é principalmente tendo em vista a teologia trinitária que o autor desenvolve êsse ponto; ao tratar de doutrinas sem relação com o dogma da Trindade, êle parece não se preocupar com a distinção dêsses dois momentos de nosso conhecimento, sendo muitas vêzes difícil saber de qual das *species* fala.

Eis, em poucas palavras, o que se pode tirar de suas alusões. Por *verbum* entende-se a *species* concebida, que representa o objeto e que é a semelhança pensada da coisa conhecida (44) (ao passo que a *species impressa* é sòmente princípio de conhecimento). E é a semelhança imediata da coisa, ou seja, aquilo pelo que a inteligência se dirige imediatamente ao objeto (I, d. 27, q. 2, a. 1, c.; ad 4; a. 2, sol. 1, c.). Chama-se *verbum* por tratar-se de certo modo de uma palavra que a inteligência se diz a si mesma ou quer comunicar aos outros; é uma *expressão* do objeto, no sentido etimológico do têrmo, expressão pela qual a coisa torna-se manifesta ao espírito. Não basta, pois, a simples presença da *species intelligibilis* ao intelecto para que se possa falar em *verbum* (45). Mais ainda, num certo trecho (I, d. 27, q. 2, a. 2, sol. 1, c.), tendo feito a distinção entre a *species intellecta* e a própria operação do intelecto, parece duvidar se o *verbum* deve ser identificado com a primeira ou com a segunda. Isso prova que sôbre êste ponto o pensamento do mestre era ainda hesitante, impreciso.

Acrescentemos, enfim, que em muitos lugares São Tomás declara que o intelecto agente torna a coisa inteligível em ato despojando-lhe a *species* "ab omnibus appenditiis materiae" (46), abs-

---

(41). — Ver: II, d. 3, q. 1, a. 1, c.; ad 3; a. 2, ad 3; III, d. 14, a. 1, sol 4, c.
(42). — II, d. 18, q. 1, a. 2, ob 1 et ad 1; cf. I, d. 3, q. 4, a. 5, ob. 3; c.; II, d. 8, q. un., a. 5, ad 6.
(43). — Cf., p. ex., *S. c. gent.*, I, cap. 53.
(44). — I, d. 27, q. 2, a. 1, ob. 4; a. 2, qtla 1, ob. 4; a. 3, c.; d. 28, q. 2, a. 3, c.
(45). — I, d. 27, q. 2, a. 1, c.; II, d. 11, q. 2, a. 3, c. Por êsses dois textos pode-se crer que *verbum* não é sinônimo de *species expressa*. O *verbum* aparece também descrito como uma espécie de reflexão crítica sôbre o ato cognitivo (I, d. 27, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 2).
(46). — I. d. 35, q. un., a. 1, ad 3; et passim alibi. "...expoliando a matéria" (II, d. 39, q. 1, a. 2, c.).

traindo-a da matéria particular e de suas condições (III, d. 35, q. un., a. 1, ad 3). E' o aspecto lógico da abstração que o autor põe aqui em evidência. Psicològicamente, a abstração decorre da iluminação dos fantasmas tal como foi descrita acima. A *species intelligibilis,* pela qual êles atualizam o intelecto possível, não tem as características da matéria particular, pois que seu modo de ser se encontra no nível espiritual (47). Voltaremos a falar dêste aspecto lógico ao tratarmos do conhecimento dos universais.

§ 2. — O INTELECTO POSSÍVEL.

Raciocinando sôbre os dados empíricos, São Tomás achou, implicada nas condições de possibilidade de nosso conhecimento, a existência dos dois intelectos. Procedendo assim, suprime-se uma série de problemas postos tradicionalmente acêrca da natureza do intelecto possível (48). E' patente, com efeito, conforme a exposição anterior, que não há mais razão para perguntarmos se o intelecto possível é uma *virtus corporalis,* como pretende Alexandre de Afrodísia, ou a *virtus* imaginativa de Avempace, ou ainda se é único para todos os homens e eterno, como disseram Temístio e Teofrasto, segundo a interpretação de Averroes, que adota a mesma opinião. Tôdas essas teorias postulam pressuposições inteiramente contrárias às que Tomás de Aquino coloca na base de sua doutrina psicológica. Além disso, as últimas opiniões procedem de uma especulação metafísica dedutiva. Nosso autor fica no espírito aristotélico opondo-lhes uma recusa *in limine,* tão grandes seriam os absurdos que acarretariam no sistema peripatético.

A refutação de tais teorias não ajunta quase novos elementos positivos à doutrina tomista.

Entretanto, nessa controvérsia, São Tomás devia explicar como um intelecto, faculdade espiritual, pode pertencer à forma substancial de um corpo. A resposta é muito sumária. O intelecto é uma faculdade anorgânica da alma racional, a qual é forma da matéria e dotada, devido a sua perfeição, não sòmente de potências orgânicas mas também incorpóreas (49). A chave do problema deve se buscar na subsistência da alma e na distinção real entre a essência e as potências operativas (50).

---

(47). — Cf. I, d. 36, q. 1, a. 3, ad 2, 3; d. 38, q. un., a. 2, c.; II, d. 3, q. 1, a. 1, c.; III, d. 14, a. 1, sol. 2, ad 2; IV, d. 12, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 4; d. 49, q. 2, a. 1, c. (in fine); a. 2, ad 4; d. 50, q. 1, a. 3, c.; ad 1, 3, 5. E ainda: I, d. 36, q. 1, a. 1, ad 1; II, d. 3, q. 1, a. 2, ad 3; q. 3, a. 3, ad 1; d. 17, q. 2, a. 1, ad 3. Nestas últimas passagens Tomás sublinha o aspecto lógico da abstração.

(48). — II, d. 17, q. 2, a. 1.

(49). — Ver: I, d. 3, q. 2, a. 3, ad 1; II, d. 17, q. 2, a. 1, ad 1, 2; d. 1, q. 2, a. 4, ad 4; d. 18, q. 2, a. 1, c.; d. 19, q. 1, a. 1, ad 3. A alma humana é chamada, às vêzes,, "forma materialis".

(50). — Ver: I, d. 3, q. 4, a. 2, c.; II, d. 1, q. 2, a. 4, ad 4; d. 17, q. 2, a. 1, ad 1; a. 2, ad 4; d. 19, q. un., a. 1, c. (in initio).

§ 3. — O INTELECTO AGENTE E A ILUMINAÇÃO DIVINA.

Bem mais difíceis são os problemas que aqui se apresentam. As razões aduzidas no § 1 fazem ver a necessidade de um princípio ativo que torne inteligíveis em ato as *species* sensíveis. Será preciso admitir, como no caso do intelecto possível, que êste princípio deve pertencer a nossa alma como uma de suas faculdades?

Digamos desde já que, na opinião do autor, esta questão não se resolve no plano psicológico, o que não obsta a que se tenha em conta de mais provável a resposta afirmativa, de acôrdo com os princípios metafísicos.

Vale a pena provar o que avançamos, por um estudo mais detido dos textos. Que o saibamos, êste ponto ainda não fôra suficientemente elucidado antes de nossa pesquisa (51). Os historiadores mais autorizados do tomismo pensaram que São Tomás, nesta primeira obra, estava por demais influenciado por certos agostinistas, hesitando em atribuir aos indivíduos um intelecto agente próprio, e tendendo à opinião dos que fazem de Deus o intelecto agente.

A passagem que ocasionou tal suposição encontra-se no livro II (d. 17, q. 2, a. 1, c.). Examinêmo-la.

A questão que o artigo pretende resolver é a seguinte: "Utrum sit una anima vel intellectus omnium hominum, quasi quaedam substantia separata in omnia corpora influens". Na *responsio,* após ter exposto a distinção do intelecto em possível, agente e *in habitu* (ou formal), São Tomás passa em revista as diversas opiniões a êsse respeito, começando pelo intelecto agente:

"His ergo visis, sciendum est quod in hoc fere omnes philosophi concordant post Aristotelem, III *De anima,* text. 19 et 20, quod intellectus agens et possibilis differunt secundum substantiam, et quod intellectus agens sit substantia quaedam separata, et postrema in intelligentiis separatis, et ita se habet ad intellectum possibilem quo intelligimus, sicut intelligentiae superiores ad animas orbium. Sed hoc secundum fidem non potest sustineri. Si enim, ut Anselmus probat, lib. I *Cur Deus homo,* cap. V,... reparationem hominis per angelum Deus fieri noluit, ne paritas hominis et angeli in gloria tolleretur, dum angelus homini fieret causa salutis; similiter si poneretur anima nostra secundum naturalem operationem dependere ab aliqua intelligentia vel angelo, non posset rationabiliter sustineri,

(51). — Já publicamos o conteúdo do presente parágrafo, e do que lhe corresponde na 2a. parte, num artigo da *Revue Néoscolastique de Philosophie,* Louvain, maio, 1940: L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin". Êsse artigo figura na bibliografia tomista coligida por Paul Wyser (vol. 13-14 da coleção "Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, dirigida por I. M. Bochenski, Berna, 1950) como estudo básico para a questão. Em português, também já o estampamos na *Revista da Faculdade de São Bento,* novembro, 1940.

quod anima angelis par sit in gloria futura, quia ultima perfectio uniuscuiusque substantiae est in complemento suae operationis: et ideo uniri cum intelligentia agente ponunt praedicti philosophi ultimam felicitatem hominis. Et ideo quidam catholici doctores, corrigentes hanc opinionem et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem; quia per applicationem ad ipsum, anima nostra beata est: et hoc confirmant per hoc quod dicitur Joan., I, 9: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*".

A seguir, vêm as doutrinas sôbre o intelecto possível. Enfim, o autor nos apresenta seu próprio pensamento ao concluir:

"Et ideo, remotis omnibus praedictis erroribus, dico cum Avicenna, *De anima,* part. V, cap. VII, intellectum possibilem incipere quidem esse in corpore, sed cum corpore non deficere, et in diversis diversum esse, et multiplicari secundum divisionem materiae in diversis individuis, sicut alias formas substantiales; et superaddo etiam intellectum agentem esse in diversis diversum: non enim videtur probabile quod in anima rationali non sit principium aliquod quo naturalem operationem explere possit; quod sequitur, si ponatur unus intellectus agens, sive dicatur Deus, vel intelligentia".

Comparando êste texto com o primeiro, poderia parecer que São Tomás se contradiz, pois que aqui declara que a hipótese de um único intelecto agente não parece provável, enquanto que antes, referindo-se à mesma hipótese, empregara os têrmos "satis probabiliter". Para Mandonnet (52), São Tomás aceita como provável a teoria de Deus intelecto agente. Conforme Luyckx (53), seguido por Gilson (54), o Doutor angélico se refere a duas doutrinas diferentes. Na conclusão êle excluiria a opinião dos que negam um intelecto agente pessoal para substituí-lo por Deus, ao passo que no comêço êle teria em vista os que, admitindo embora um intelecto agente para cada indivíduo, denominam Deus intelecto agente como fonte de iluminação, necessária para todo conhecimento humano ou ao menos para o conhecimento das coisas superiores. A prova de que se deve fazer tal distinção é que, sem isso, São Tomás se contradiria dentro de um mesmo artigo. M. De Wulf (55) propõe uma interpretação diferente. Os teólogos de que fala nosso autor se colocariam num ponto de vista teológico. Para êles, Deus

---

(52). — *P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIeme siècle*, I, Louvain, 1911, p. 243, nota 4. E' também o que pensam *M. Grabmann, Der göttliche Grund...*, p. 31; *A.-D. Sertillanges, S. Thomas d'Aquin*, II, p. 164; *P. Wilpert, Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre...*, pp. 459-460.

(53). — *B. A. Luyck, Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, Beiträge, XXIII, 3-4, 1923, pp. 72-74.

(54). — *E. Gilson, Pourquoi saint Thomas...*, pp. 111-113.

(55). — *M. De Wulf, Histoire...*, II, pp. 168-169.

seria chamado intelecto agente porque constitui nossa beatitude na ordem *sobrenatural*. Na última passagem São Tomás demonstraria que na ordem *natural* Deus não é nosso intelecto agente. Assim desaparece a contradição.

Parece-nos possível provar que nenhuma dessas explicações corresponde ao pensamento do autor no artigo em questão.

Primeiramente, não vemos nos textos indício algum da distinção estabelecida por Luyckx e Gilson. O intelecto que os filósofos dizem separado é bem o intelecto agente pròpriamente dito. Ora, consoante a fé, êsse intelecto não pode ser uma inteligência criada ou um anjo, porque nesse caso nossa felicidade suprema consistiria na união com tal inteligência agente. Daí certos autores católicos concluiram que o intelecto agente é o próprio Deus, pois que nossa felicidade consiste na união com Êle. Não há motivo algum de supor aqui uma troca subentendida de sentido no uso do têrmo "intelecto agente". Aliás, em que êsses doutores seguiriam parcialmente a opinião dos filósofos, dado que admitiam um intelecto agente que não é separado, e, se designavam também um princípio separado como intelecto agente, não era a última inteligência de que falam os filósofos e sim Deus? De resto, quando Tomás escreve no segundo trecho: "sive dicatur Deus, vel intelligentia", nada nos permite suspeitar que não vise os mesmos autores católicos do comêço, pondo-os no mesmo plano com os filósofos que afirmam um intelecto agente separado, em sentido estrito.

Mas, além dessas razões negativas, cremos achar um argumento decisivo num texto do mesmo livro II (d. 28, q. un., a. 5) em que o mestre volta à questão. Trata-se de saber se o homem é capaz de atingir a verdade sem a graça. A resposta é relativamente breve. Há duas espécies de verdades, diz êle: as que são acessíveis à razão, e as que a excedem. A esta última categoria pertencem as verdades que não se podem deduzir dos primeiros princípios indemonstráveis. Para estas precisa-se evidentemente de uma graça *gratis data*. Transcrevemos a continuação do texto para que melhor se possa fazer a comparação com as outras passagens.

"Si enim loquamur de illis veris quae naturali rationi proportionata sunt, sciendum est quo circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, ut supra dictum est in solutione primi articuli, dist. XVII, q. II (56), quod intellectus agens est unus omnium, intellectum agentem Deum esse dicentes; et cum intellectus agens se habeat hoc modo ad intelligibilia sicut lucidum ad visibilia, volunt quod sicut non potest videri aliquid visibile nisi per emis-

(56). — Esta indicação, como muitas outras, foi provàvelmente incorporada ao texto pelos editôres: falta na edição de Parma e num manuscrito de Bruges (Bibliothèque de la Ville, 204, fol. 74r) que pudemos consultar. Mas não se pode pôr em dúvida que é a essa passagem que o autor se refere.

sionem radii corporalis, ita non possit intelligi aliquid intelligibile sine nova emissione radii spiritualis, qui est gratia gratis data. Sed haec positio conveniens non est, ut supra dictum est: non enim intellectus agens est aliqua substantia separata, vel Deus, ut quidam theologi dicunt; vel intellectiva, ut plures philosophorum, ut supra dictum est; sed naturalis virtus ipsius rationalis animae. Nec tamen oportet, hac positione supposita, ut semper nova infusio gratiae fieret in cuiuslibet veri cognitione; eo quod infusio et emanatio spiritualium donorum non est successiva per modum motus, sed est fixa et permanens; unde secundum unam irradiationem spiritualem, intellectus possibilis ad omnia sibi proportionata cognoscenda perficeretur.

Aliorum vero opinio est quod intellectus agens sit quaedam potentia animae rationalis; et hanc sustinendo, non potest rationabiliter poni quod oporteat ad cognitionem veri, talis de quo loquimur, aliquod aliud lumen superinfundi: quia ad hoc verum intelligendum sufficit recipiens speciem intelligendam et faciens speciem esse intelligibilem in actu: et utrumque est per virtutem naturalem ipsius animae rationalis, nisi forte dicatur quod intellectus agens insufficiens est ad hoc; et ita natura humana aliis imperfectior esset, quae non sibi sufficeret in naturalibus operationibus. Et ideo dicendum est quod haec vera, sine omni lumine gratiae superaddito, per lumen naturale intellectus agentis cognosci possunt".

Se considerarmos o que São Tomás diz aqui a respeito da primeira opinião, parece-nos que não se pode mais hesitar na interpretação do artigo da dist. 17. Os teólogos aqui citados — e que de novo são eqüiparados aos filósofos (57), ao afirmarem que Deus é o intelecto agente, tomavam a expressão no sentido estrito e só concediam ao homem o intelecto possível. E se aí lemos: "Sed haec positio conveniens non est, ut supra dictum est", — parece evidente que no passo final do artigo citado em primeiro lugar Tomás de Aquino visava, de fato, os teólogos de que falara no início. Tendo afastado êsses teólogos que supõe já refutados, o autor passa à segunda opinião. E' aqui que êle deixa entrever a doutrina que, conforme Luyckx e Gilson, teria sido encarada no comêço do artigo sôbre a unicidade do intelecto, isto é, a opinião dos que denominam Deus intelecto agente por ser fonte de iluminação acrescentada a nosso intelecto ativo. Note-se que São Tomás não alude a nenhum defensor determinado desta teoria e não remete à passagem da dist.

---

(57). — Cf. II, d. 18, q. 2, a. 3, c. "Quidam enim philosophi, ut Plato, Avicenna et Themistius, posuerunt omnes animas a principio separato esse, quod quidem principium Plato ideam posuit, Avicenna intelligentiam agentem, et theologi, hanc viam tenentes, ipsum Deum".

17. Mais ainda, êle sentencia que essa opinião "non potest rationabiliter poni" (58).

Por êste artigo vê-se que a interpretação de De Wulf fica também excluída. Com efeito, se a identificação dos *catholici doctores* da primeira passagem com os teólogos dêste artigo tem fundamento, não resta dúvida alguma que a doutrina dêles se aplica à ordem natural e não à sobrenatural.

Mas então devemos nós explicar a aparente contradição de Tomás num mesmo artigo. Como interpretar o "satis probabiliter" aplicado a uma doutrina que será rejeitada com as palavras "non enim videtur probabile", e que na dist. 28 será também criticada como não sendo "conveniens"?

E. Gilson já relevou que a expressão "probabilis" pode ter um sentido bem fraco em São Tomás. Ela quer indicar às vêzes que se trata de uma opinião em favor da qual há argumentos um tanto verossímeis. Isso não implicaria que São Tomás tenda a aceitar tal doutrina (59).

E' uma observação bastante acertada. Mas podemos acentuá-la ainda mais. Ao menos em nossa obra, êsse têrmo é empregado no sentido mais fraco possível (60).

Assim sendo, o "satis probabiliter" poderia ter simplesmente o seguinte significado: Dado que todos os filósofos admitem um intelecto agente separado, e que, doutro lado, a fé nos proibe de identificá-lo com uma inteligência criada, os teólogos tinham razão ("satis probabiliter posuerunt") em dizer que Deus é nosso intelecto agente. Mas o antecedente não é provável, dirá Tomás no fim do artigo: não é provável que a alma humana seja desprovida do princípio de sua operação natural. Nesta interpretação o "non enim videtur probabile" não se opõe diretamente ao "satis probabiliter", mas à teoria do intelecto agente separado, em geral. E' uma crítica filosófica da doutrina dos filósofos que induziam os teólogos a fazer de Deus nosso intelecto agente.

---

(58). — Portanto, mesmo se com a distinção proposta se escapasse à contradição no primeiro artigo, nós a encontraríamos aqui: oposição entre o "satis probabiliter" da dist. 17 e o "non... rationabiliter" dêste último trecho. Nossa argumentação é ainda corroborada por tôdas as outras passagens onde Tomás exclui a iluminação, o que não se coaduna com o "satis probabiliter" interpretado como o quer Luyckx.

(59). — *E. Gilson, Pourquoi saint Thomas...*, p. 113, nota.

(60). — Assim, lê-se no livro II (d. 1, q. 1, a. 5, a.): "...et haec opinio inter praedictas probabilior est: tamen omnes sunt falsae et haereticae". Item (II, d. 8, q. un., a. 1, c.): "...et sic rediret error philosophorum... quod tamen probabilius longe esset quam..." Item (II, d. 13, q. un., a. 3, c.; "Et haec opinio valde probabilis est... Sed hoc non videtur usquequaque verum... Et ideo dicunt alii, quibus consentiendum videtur mihi...". Enfim, no mesmo l. II (d. 24, q. 1, a. 3, c.): "Sed istud videtur extraneum etsi probabiliter dicatur". — O mesmo se dá com Santo Alberto. Veja-se um "satis rationabiliter" (III *Sent.*, d. 34, a. 1) usado a propósito de uma opinião rejeitada. Ou ainda: "Quidam dicunt satis probabiliter, quod... Alii dicunt, quibus consentiendum videtur esse, quod..." (IV *Sent.*, d. 14, a. 3, ad obb. 7 et 8).

Acrescentemos que em tôdas as outras ocasiões em que o autor fala do intelecto agente, êle o supõe sempre uma faculdade pertencente a cada indivíduo. A título de exemplo, vejamos algumas das passagens mais explícitas. Para não alongarmos demais nossa exposição, limitar-nos-emos aos dois primeiros livros das *Sentenças*.

Assim, logo no início da obra (I, d. 3, q. 4, a. 5, c) lemos que a alma se conhece contìnuamente a si mesma enquanto todo e qualquer inteligível nos aparece à luz do intelecto agente. Êste artigo é importante, pois São Tomás nem faz alusão à outra hipótese, quando a pergunta era se a alma conhece sempre a si mesma e principalmente a Deus (cf. a. 4, c.); ora, se Deus fôsse tido como intelecto agente, por êsse argumento se provaria que Êle é sempre conhecido por nós.

Na dist. 19 (q. 5, a. 2, c.) do mesmo livro I, Tomás ensina que, conquanto em última análise todo conhecimento tenha a Deus como causa eficiente e exemplar, cada intelecto possui contudo sua luz própria, cujo exemplar se acha na luz incriada.

No livro II (d. 3, q. 3, a. 1, ad 1) o autor, para explicar porque o Filósofo disse que a alma é a "species specierum", escreve: "...dicendum, quod anima dicitur species specierum, inquantum per intellectum agentem facit species intelligibiles actu, et recipit eas secundum intellectum possibilem...".

Na mesma *distinctio* (q. 3, a. 4, ob. 4 et ad 4) afirma claramente a existência em nós de um intelecto agente, o intelecto agente da alma racional.

Do mesmo modo, na dist. 7 (q. 2, a. 2, c.) o Aquinate fala do "intellectus agentis humani", cuja luz é mais fraca do que a que adviesse de um intelecto angélico. A idéia reaparece na dist. 8 (q. un., a. 5, ad 6), onde a expressão usada é eqüivalente: "lumen intellectus agentis nostri".

Enfim, na dist. 18 (q. 2, a. 2, ad 2) São Tomás vê uma certa infinidade na alma humana pelo fato de possuir ela o intelecto agente, "quo est omnia facere", e o possível "quo est omnia fieri".

Podemos, pois, concluir que já nesta obra de principiante São Tomás é partidário da multiplicidade do intelecto agente. Êle adota essa posição porque julga a outra teoria improvável pelo inconveniente em que incorre (61). Tal inconveniente é de ordem puramente metafísica. Desde que o conhecimento abstrativo constitui uma operação natural do homem, animal racional, êste seria

---

(61). — O autor não viu na tese contrária um absurdo completo. Em suas obras posteriores êle descobrirá novos argumentos e sua atitude se tornará mais exclusiva (cf. *S. c. gent.*, II, c. 76; *De spir. creat.*, a. 10; *De anima*, a. 5; *Sum. theol.*, I, q. 79, aa. 4 et 5; *Comp. theol.*, c. 85). Entretanto, encontra-se ainda no *De unit. int.*, c. 4, § 86 da ed. Keeler, a seguinte passagem: "Forte enim de agente hoc dicere, aliquam rationem haberet, et multi philosophi hoc posuerunt. Nihil enim inconveniens videtur sequi...".

um ente desprovido do princípio da operação que lhe é própria (62); isso contrariaria o espírito do sistema tomista que vê uma manifestação do poder de Deus no fato de ter Êle criado causas segundas com a dignidade de agirem por si mesmas (63).

Por um motivo idêntico, Tomás de Aquino exclui também a doutrina que admite um intelecto agente pessoal, mas postulando uma iluminação divina suplementar (64).

Conseqüentemente, São Tomás interpretará num sentido metafísico, e não psicológico, todos os argumentos tradicionais que se podem invocar em favor da doutrina de Deus intelecto agente ou da iluminação. Assim, por exemplo, êle dirá que é Deus quem ensina interiormente (Santo Agostinho), enquanto causa de nossa capacidade de conhecer. A luz do intelecto agente vem de Deus e é uma certa irradiação da luz primeira (65).

---

(62). — II, d. 17, q. 2, a. 1, c.; d. 28, q. un., a. 5, c.

(63). — Ver: I, d. 37, q. 4, a. 1, ad 2; d. 45. q. un., a. 3, ad 4; II, d. 1, q. 1, a. 4; d. 9, q. un., a. 1, ad 7; a. 2, ad 4; d. 10, q. un., a. 2, c.; d. 20, q. 1, a. 1, ad 1; d. 28, q. un., a. 5, 1um contra; etc.

(64). — Não se poderá desejar um texto mais claro e explícito do que o acima transcrito (II, d. 28, q. un., a. 5, c.). Veja-se também: I, d. 19, q. 5, a. 2, c.; II, d. 22, q. 1, a. 2, c.; d. 28, a. 4, c.

(65). — Ver: I, d. 19, q. 5, a. 1, c.; a. 2, c.; II, d. 7, q. 2, a. 2, ad 4; d. 9, q. un., a. 2, ad 4; d. 23, q. 2, a. 1, c.; d. 28, q. un., ad obb.

CAPÍTULO II.

OS OBJETOS DO CONHECIMENTO ABSTRATIVO.

§ 1. — OBJETO DIRETO DE NOSSO CONHECIMENTO.

Um dos pressupostos fundamentais da teoria tomista dos dois intelectos é o fato de consciência que não podemos conhecer senão partindo dos objetos sensíveis. São êstes objetos, apreendidos por nossos sentidos, que despertam nossa inteligência, quando a fantasia lhos apresenta. Antes disso, a inteligência é pura potência, *tabula in qua nihil est scriptum*. Verdade é que se lhe deve reconhecer também um poder ativo. Mas, êsse poder ativo requer-se precisamente para explicar como o sensível pode tornar-se inteligível em ato, capaz de ser conhecido (66). Eis porque São Tomás chamará os fantasmas objeto de nosso conhecimento, baseando-se em textos de Aristóteles no *De anima,* livro III.

Já fizemos notar (cap. I, § 1) que o fantasma não constitui, a rigor, o objeto da inteligência, por ser inteligível em potência, mas sòmente a fonte de onde o intelecto deve haurir o conteúdo de seu objeto pròpriamente dito. São Tomás não é partidário do sensualismo. O intelecto tem por objeto a *species intellecta,* isto é, a própria coisa, assimilada, porém, pelo intelecto, tornada inteligível em ato (67).

Em última análise, entretanto, essas *species* foram tiradas do fantasma, de modo que se poderá dizer que nosso objeto imediato é o sensível, e só partindo do sensível consegue nossa inteligência chegar ao supra-sensível (I, d. 4, q. 2, a. 1, ad 2; d. 34, q. 3, a. 1, ad 4).

Mais ainda. Não sòmente na aquisição dos conhecimentos, mas até no uso das noções adquiridas nosso intelecto se acha na dependência dos fantasmas (68). A experiência nô-lo mostra; assim, quan-

---

(66). — Cf., p. ex., I, d. 17, q. 1, a. 4, c.; d. 35, q. un., a. 1, ad 3; III, d. 14, a. 3, qtla. 5, ob 3; d. 27, q. 3, a. 1, c.
(67). — "...forma rei inquantum est cognita" (III, d. 14, a. 1, sol. 4, c.).
(68). — II, d. 20, q. 2, a. 2, ad 3; d. 23, q. 2, a. 2, ad 3; III, d. 14, a. 3, sol. 2, c.; sol. 3, c.; sol. 5, ad 3.

do o órgão da imaginação é lesado, o intelecto não pode exercer sua operação mesmo quanto ao que conhecia antes (69).

Essa dependência do intelecto para com os fantasmas no ato de considerar o que já fôra adquirido, São Tomás a chama "motus qui est ab anima ad sensus" ou "ad res" (II, d. 20, q. 2, a. 2, ad 3; d. 23, q. 2, a 2, ad 3). A inteligência se volta de novo para os fantasmas (70). Tal movimento, tal volta, tem por fim empregar os fantasmas como exemplares nos quais o intelecto possa ver o que êle conhece habitualmente, possa atualizar seus conceitos e, de um certo modo revestí-los do concreto, incorporá-los. Malgrado o fundo aristotélico dessa doutrina, a terminologia parece influenciada pelo neoplatonismo através do Pseudo-Dionísio (cf. II, d. 20, q. 2, a. 2, ad 3). Além do mais, o autor não nos mostra claramente a razão epistemológica fundamental dessa dependência, postulada por seu realismo moderado (71).

Investigando as razões ontológicas de semelhante dependência, São Tomás descobre duas.

A primeira é que nosso intelecto ocupa o último lugar na hierarquia das inteligências, no limite do não-intelectual (II, d. 3, q. 1, a. 3, c.; d. 9, q. un., a. 3, ad 2), donde resulta que êle está para os inteligíveis como a matéria para as formas sensíveis: um puro determinável (72).

A segunda razão, que vale também para o uso do conhecimento já adquirido, é que, sendo a alma forma do corpo, sua operação deve ser a operação do homem todo; logo, o corpo deve participar dela de algum modo (cf. II, d. 39, q. 3, a. 1, c.). Êle participa, não no sentido de ser um princípio donde procede essa operação, ou um órgão pelo qual ela se produz, mas enquanto apresenta ao intelecto seu objeto (dependência objetiva do intelecto em relação ao corpo) (73). Trata-se de uma continuidade funcional, exigida pela unidade ontológica do ser humano. Com efeito, diz-nos o autor, na disposição hierárquica das potências deve haver continuidade de uma à outra, correlação entre elas. Dá-se isso com a

---

(69). — II, d. 20, q. 2, a. 2, ad 3; d. 15, q. 2, a. 3, ad 2; d. 25, q. un., a. 2, ad 7; III, d. 31, q. 2, a. 4, ob 5; IV, d. 17, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 1; d. 50, q. 1, a. 2, c.; ob. 1 et ad 1. Da mesma forma, quando, no sonho, os sentidos estão "ligados", nossa alma não pode mais fazer um juízo perfeito: IV, d. 9, q. un., a. 4, sol. 1, c.

(70). — "...conversio nova ad species quae erant in phantasia" (III, d. 14, a. 3, sol. 5, ad 3).

(71). — Ver: *Sum. theol.*, I, q. 84, a. 7, c., onde reaparece a expressão "exemplo", mas, onde, em seguida, o mestre vai ao cerne da questão.

(72). — II, d. 3, q. 1, a. 6, c.; d. 3, q. 3, a. 3, ad 1; III, d. 31, q. 2, a. 4, c.; IV, d. 50, q. 1, a. 1, c.; ad 4. Em suma, trata-se do fato de ser a alma forma do corpo. Cf. II, d. 32, q. 2, a. 3, ad 3.

(73). — II, d. 19, q. un. a. 1, ad 6; d. 32, q. 2, a. 3, ad 7; III, d. 1, q. 1, a. 1, ad 5; d. 31, q. 2, a. 4, c.; IV, d. 17, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 1; d. 50, q. 1, a. 1, ad 2; c.

sensação e a inteligência, bem como com esta em relação à vontade (74).

No caso do conhecimento, a necessidade de uma tal correlação (e aqui temos uma razão psicológica a acrescentar às duas razões ontológicas) provém do fato de ser impossível ao intelecto haurir imediatamente nos objetos sensíveis. Para preencher a desproporção entre as coisas materiais e o intelecto humano, é preciso um intermediário. São os sentidos. Êles recebem dos corpos as *species*, de um modo intencional (logo, sem matéria, espiritualmente), conquanto as recebam num órgão (logo, como uma representação que tem caracteres materiais: "cum conditionibus materiae"). Há, portanto, um comêço de espiritualização, que o intelecto completará, uma primeira elaboração do dado bruto (75). Daí também a necessidade para o intelecto de abstrair partindo dos sentidos internos, que são os mais desligados da materialidade (cf. II, d. 20, q. 2, a. 2, ad 4). Outrossim, a própria sensibilidade se acha, no homem, elevada a um nível mais alto, por sua união com a inteligência, a tal ponto que está virtualmente compreendida nela (76).

A conclusão que deflui da afirmação de uma dependência constante em relação aos fantasmas, é que os objetos proporcionados do nosso conhecimento nesta vida são as coisas materiais apresentadas ao intelecto por *species* hauridas nos fantasmas. De modo imediato e direto, nós só conhecemos o corporal, uma vez que, de um lado, todos os nossos conceitos têm sua fonte no sensível, e, de outro lado, no exercício de todo ato de conhecimento sempre nos devemos reportar aos fantasmas. Tudo o mais, nós o conhecemos a partir dêste objeto primordial ou próprio (77).

Mas, há duas coisas a considerar no objeto, nota São Tomás: o que nele é material, e o que é formal (78). No caso em aprêço,

---

(74). — "...posterior potentia supponit in definitione sui priorem, et actus posterioris dependet a priori. Si enim definiamus intellectum, definietur per suum actum, qui est intelligere, et in definitione eius cadet actus prioris potentiae, et ipsa potentia. Oportet enim quod in definitione huius actus qui est intelligere, cadat phantasma, quod est obiectus eius" (I, d. 3, q. 4, a. 3, c.). Cf. II, d. 18, q. 2, a. 3, ad 4; d. 24, q. 1, a. 2, c.; III, d. 27, q. 3, a. 1, c.; IV, d. 4, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 1; d. 17, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 3; d. 49, q. 2, a. 7, ad 7; d. 50, q. 1, a. 2, 2um contra; a. 3, ad 2um contra.

(75). — IV, d. 50, q. 1, a. 1, c. Cf. II, d. 36, q. un., a. 2, c.; III, d. 15, q. 2, a. 1, sol. 2, c.; IV, d. 49, q. 2, ad 4. Já fizemos alusão a essa doutrina no § 1 do cap. I. Note-se que, conforme São Tomás, o objeto sensível exerce uma dupla ação sôbre o sentido: uma mutação natural, a qual não passa de uma condição que precede a sensação, e uma ação intencional, que provoca como reação a operação sensitiva (cf. II, d. 36, q. un., a. 2, c.; IV, d. 44, q. 2, a. 1, sol. 3, ad 2). Êsse ponto, muito importante para a crítica das sensações na teoria tomista, está fora do plano de nosso trabalho.

(76). — II, d. 17, q. 3, a. 2, ad 1; d. 18, q. 2, a. 3, ad 4; IV, d. 7, q. 2, a. 2, sol. 3, c.; d. 24, q. 1, a. 2, sol. 5, c.

(77). — I, d. 3, q. 1, a. 2, ad 2; III, d. 23, q. 1, a. 2, ad 5, 6; d. 27, q. 3, a. 1, c.; IV, d. 49, q. 2, a. 6, ad 3.

o que é material são as coisas sensíveis, e formal, a *ratio cbiecti,* isto é, o que faz que o *materiale* possa ser objeto: objeto do intelecto enquanto inteligível em ato, desta vez.

Ora, que implica o fato de considerar uma coisa inteligível em ato?

O processo abstrativo, já o vimos (cf. fim do § 1, cap. I), tem como conseqüência necessária que as *species intelligibiles* são despojadas das condições materiais pela ação do intelecto agente, porque elevadas ao nível espiritual para se tornarem proporcionadas, semelhantes ao intelecto (79). Elas são, pois, impressas no intelecto possível como formas "abstratas" em relação ao objeto singular, dotadas do caráter de universalidade. Essas *species* espirituais são recebidas numa faculdade que, por seu turno, é também espiritual. Temos aí, pois, uma forma representativa das determinações do objeto, forma que é recebida não materialmente, não entrando em composição hilemórfica com o sujeito que a recebe, — o que é, aliás, a condição mesma do conhecimento (80). A *species* pode muito bem representar o composto de matéria e forma, pois que esta última tem uma relação necessária com a matéria (IV, d. 50, q. 1, a. 3, c.); mas, despojada da matéria (81), ou seja, recebida espiritualmente como uma forma no intelecto, ela não pode representar a matéria concreta individuada. Trata-se, portanto, de uma representação do que faz uma coisa ser tal coisa, sem aquilo que a individualiza, mas sòmente com os caracteres necessários e universais. O intelecto em sua representação não está sujeito, como o sentido, ao *hic et nunc* do objeto concreto (82). A razão última será que aquilo que constitui nosso conhecimento intelectual em sua natureza formal é o intelecto agente, faculdade atual e espiritual de ilimitada virtualidade (83).

Quanto ao modo pelo qual apreendemos o objeto proporcionado, que é a essência das coisas materiais, deve notar-se o seguinte. Não se trata de uma apreensão intuitiva, imediatamente

---

(78). — II, d. 20, q. 2, a. 2, ad 2; III, d. 24, a. 1, sol. 1, c.

(79). — "...quia cum cognitio non sit nisi secundum assimilationem, impossibile est quod cognitio extendant se ultra id in quo est assimilatio" (II, d. 3, q. 3, a. 3, c.).

(80). — "...cognitio est formae, inquantum est forma" (II, d. 3, q. 1, a. 1, c.). Cf. ibid., ad 3.

(81). — "A materiae appendiciis separata"; "non secundum conditiones individuantes". Ver: IV, d. 12, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 4.

(82). — IV, d. 50, q. 1, a. 3, ob. 2. Não se trata ainda do universal lógico, mas êste tem aí seu fundamento. Basta que a inteligência, por uma reflexão sôbre o caráter de universalidade de seu conceito, tome explìcitamente conhecimento da "referibilidade" a vários sujeitos. E' o que se poderia chamar universal "exercido".

(83). — Ver *J. Marechal, Le Thomisme...* (Secção II, capp. 4 e 5), que bem salientou êsse aspecto, o qual poderíamos denominar o *a priori* da teoria tomista dos dois intelectos. Cf. I, d. 32, q. 2, a. 1, ad 3; d. 34, q. 3, a. 1, ad 1; II, d. 3, q. 3, a. 3, ad 1; III, d. 14, a. 1, sol. 2, ad 2.

clara e perfeita, dessas essências por nosso intelecto. São Tomás faz alusões a um desdobramento de fases no conhecimento do objeto da inteligência.

Em certas passagens, sem insistir muito, o autor declara que nós conhecemos em primeiro lugar o ser (84). Essa noção de "ser" desempenha na ordem da apreensão (*simplex intelligentia*) o mesmo papel que os primeiros princípios para a razão raciocinante (*ratio*). Tal conceito está subentendido em todos os outros: *sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu* (I, d. 8, q. 1, a. 3, c.). Isso significa que apreendemos o objeto primeiramente como *alguma coisa*, como ser, sem outras determinações. E' o aspecto mais geral e necessàriamente pressuposto a todos os outros (nesse sentido, universal). Eis aí a única maneira pela qual Tomás de Aquino admite, como primeira apreensão intelectual, um conhecimento imediato do que as coisas são. O ser é o que se apresenta por primeiro à nossa inteligência (*primum cadens in apprehensione intellectus*), conhecido intuitivamente e, portanto, realmente objeto do *intellectus* (por oposição a *ratio*) (85).

Iludir-se-ia, pois, a respeito do verdadeiro sentido da teoria tomista da abstração, quem quisesse atribuir-lhe uma visão perfeita das essências (86). Se certos trechos parecem sugerir tal idéia, será sòmente, cremos nós, por uma interpretação um tanto simplista do conjunto da doutrina, e negligenciando outras indicações, que se pode chegar a semelhante conclusão. Para não falar de outras conseqüências, tôda a física, tal como a concebiam os escolásticos (uma busca penosa das essências e das causas), não teria nesse caso razão alguma de ser. São Tomás não era tão dogmatista. Ao contrário, êle nos diz que não conhecemos os princípios essenciais, e, citando Aristóteles, fala de diferenças essenciais que nos são desconhecidas (87). Isso mesmo aparece com maior evidência num texto (III, d. 35, q. 2, a. 2, sol. 1, c.) onde opõe o modo de conhecer das substâncias separadas ao modo hu-

---

(84). — I, d. 8, q. 1, a. 3, 2um contra; c.; d. 24, q. 1, a. 3, ad 2; d. 38, q. un., a. 4, ob. 4.

(85). — Para São Tomás *intuitus* é sinônimo de visão intelectual e designa um conhecimento não discursivo, epistemològicamente imediato, ainda que feito por meio de uma *species*: ver II, d. 9, q. un., a. 8, ad 1; III, d. 35, q. 1, a. 2, sol. 2, c.; d. 24, q. 2, sol. 1, c.; IV, d. 10, q. un., a. 4, sol. 5, c. Nesse sentido é que empregamos, aqui e em outros trechos, o têrmo "intuição", bem como suas formas derivadas.

(86). — Ver *M. L. Habermehl, Die Abstraktionslehre...*: "Thomas von Aquin ist demnach ein Vertreter der Wesensschau" (p. 26). A razão apresentada pelo autor baseia-se sôbre uma confusão: "Da die abstraktive Tätigkeit durch den Intellekt vollzogen wird, offenbart sich unser Erkennen als intuitive Erkenntnsi" (p. 25). Ora, quando São Tomás diz que é o intelecto que abstrai, não pensa na distinção de *intellectus* e *ratio*. Aliás, sempre se dirá que é o *intellectus* que conhece as essências do mundo corporal, mas isso não exclui que se deva tomar o desvio do raciocínio, como se verá na nota 88.

(87). — I, d. 25, q. 1, a. 1, ad 8; II, d. 3, q. 1, a. 6, c.; cf. *De ente et essentia*, c. 6; *De ver.*, q. 4, a. 1, ad 8.

mano (cf. II, d. 3, q. 1, a. 6, ad 2). Nosso conhecimento não atinge a essência senão através dos véus dos acidentes, tais como os efeitos e as propriedades, e, logo, por um certo *discursus*, por um raciocínio (88). Para a compreensão do mundo, o trabalho de aperfeiçoamento da inteligência humana consistirá justamente nessa penetração progressiva no conhecimento das essências e das operações ou relações que dela decorrem. E' a tarefa da filosofia da natureza e das ciências.

O universal lógico — Na elaboração científica, que aperfeiçoa o conhecimento a princípio confuso das coisas, uma questão fundamental é a dos universais. Sabe-se a importância que o problema teve na filosofia grega e no início da escolástica. Colocados nessa perspectiva, os mestres do século XIII deviam forçosamente encarar a questão. Contentar-nos-emos, porém, neste trabalho sôbre a teoria do conhecimento em geral, com focalizar as bases da solução, sem entrar em particularidades que são do domínio da lógica ou teoria da ciência. De resto, nas *Sentenças* não se acham grandes explanações sôbre isso. Procuremos, pois, coligir as idéias dispersas e bastante sumárias.

A universalidade de nossos conceitos é um fato de experiência interna. Qual sua origem? O processo da abstração termina em conceitos que têm uma amplidão universal, por conaturalidade com a natureza espiritual da faculdade intelectiva. Mas, vimos que essa universalidade não era ainda a de que nos ocupamos aqui, e que, num primeiro estádio, tratava-se, em suma, do valor fundamental da noção do "ser". Isso, porém, não obsta a que, partindo dessa noção, que é a mais "geral", precisemos nosso conhecimento por meio de conceitos universais cada vez menos extensos. Assim, apreendemos o homem a princípio como alguma coisa, um ser, e em seguida sucessivamente como material, vivente, etc., até à determinação "homem".

Entretanto, tudo isso não resolve o problema. Ainda que, de fato, o conceito "homem" seja universal, a descrição do processo abstrativo não nos dá o porquê; só nos fornece uma razão metafísica remota, a saber, as exigências de uma faculdade intelectual abstrativa que apreende as formas separadas de sua matéria individual.

Eis porque, além dos textos em que, repetindo Aristóteles (*De anima*, III, 5), São Tomás fala dos universais como resultado da abstração, — em outras ocasiões faz alusão ao encadeamen-

---

(88). — Ver III, d. 35, q. 2, a. 2, sol. 1, c.: "...hominis apprehensio ratio dicitur, quamvis ad intellectum terminetur in hoc quod inquisitio ad essentiam rei perducit". Esta passagem nós a opomos à afirmação de Habermehl (p. 25): "Wir werden an keiner Stelle finden, dass die Vernunft in den Gang der Abstraktion eingreift".

to psicológico que leva ao conceito universal, louvando-se ainda aqui no Filósofo (*Anal. post.*, II, 19, 100a, 3 sqq.; *Met.*, I, 1.980b, 29 sqq.) (89). Distingue três estádios. Há primeiramente as sensações múltiplas conservadas na memória (sensitiva). Do agrupamento dessas sensações nasce a "experiência" ("ex multis memoriis fit experimentum"). Enfim, com muitas "experiências" somos capazes de formar o conceito universal ("ex multis experimentis unum universale colligimus"). São Tomás, nesta obra, não nos dá explicações mais desenvolvidas. Parece-nos que, se êle o tivesse feito, sua exposição seria mais ou menos esta: por nossos sentidos apreendemos primeiro diversos objetos que nossa inteligência conhece como alguma coisa, como ser. Sòmente depois de ter apreendido vários aspectos de um mesmo objeto e de ter ordenado as apreensões particulares, confrontando os objetos entre si, chega a inteligência a conceber um verdadeiro universal (*unum ex multis*, universal "exercido"), isto é, só então a inteligência chega a conhecer o que faz o objeto pertencer a certa categoria, o que o distingue de outros e o torna semelhante a alguns, numa palavra, abstrai sua natureza (90).

Uma vez adquirido o conceito universal que representa a natureza, resta apenas um passo para se chegar ao universal lógico. Basta que o intelecto dê a êsse conceito a *intentio universalitatis*, ou seja, que, por uma espécie de reflexão, veja a capacidade de ser o conceito atribuído a muitos indivíduos, donde aliás foi extraído (91).

Uma tal doutrina acêrca da origem dos universais já nos mostra qual a solução que se dará à famosa querela entre o conceptualismo e o realismo. Os conceptualistas não têm razão porque o universal não é uma simples noção, sem fundamento no real: por meio de tais conceitos apreendemos a realidade das coisas que são semelhantes entre si e que, por isso, se prestam à classificação na mesma categoria (91bis). Os realistas exagerados, por sua vez, laboram em êrro, porque o que constitui formalmente o universal é uma *intentio;* a universalidade como tal é obra do intelecto. No mundo exterior só há naturezas individuadas. O universal não é dado, mas derivado (*posterius*), como diz Aristóteles (*De anima*, I, 1.402b, 7-8).

---

(89). — II, d. 7, q. 2, a. 1, ob. 4; d. 23, q. 2, a. 2, ob. 2 et ad 2; cf. III, d. 14, a. 3, sol. 3, c.; d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1, c.; d. 33, q. 3, a. 1, sol. 1, c.; d. 34, q. 1, a. 2, c. Ver *P. Wilpert, Die Ausgestaltung*... Aqui, mais uma vez, a interpretação de *M. L. Habermehl, Die Abstraktionslehre*... (p. 74), presta-se a confusões.

(90). — Seria a abstração do intelecto possível, sendo a do intelecto agente o processo abstrativo descrito no capítulo precedente.

(91). — I, d. 19, q. 5, a. 1, c.; d. 30, q. un., a. 3, c.; d. 33, q. un., a. 1, ad 3; II, d. 17, q. 1, a. 1. c.; III, d. 5, q. 3, a. 1, ad 1.

(91bis). — A natureza das coisas reais é universal em potência. Cf. II, d. 3, q. 3, a. 2, ad 1.

§ 2. — CONHECIMENTO DO SINGULAR.

Note-se em primeiro lugar que se trata aqui do conhecimento intelectual do singular *material*.

Nosso conhecimento humano, tomado globalmente, atinge, por certo, de um modo imediato, o singular como tal. Isso, primeiramente, em função do conhecimento sensível, que nos põe em contacto com o concreto material (92). Mas, considerando o que formalmente cabe apenas ao intelecto, não resultará do processo da abstração que só conhecemos imediatamente os universais?

Dissemos já em que sentido se deve entender a universalidade do conhecimento das coisas materiais. Nosso intelecto começa por apreender seu objeto como ser, como algo, sem determinações particulares. Assinalamos também que São Tomás não insiste no conhecimento das coisas enquanto ser. Abordando o presente ponto, êle parece esquecê-lo por completo (93). Sob pena de inconseqüência, o mestre deveria ter ensinado que nossa apreensão inicial dos objetos, conhecidos como ser, não é verdadeiramente universal, no sentido clássico da palavra, mas, ao contrário, nós principiamos por uma noção que representa o concreto material por completo, inclusive sua individuação.

Considerando, em seguida, nosso conhecimento mais desenvolvido — o que se faz por conceitos estritamente universais, — seria de presumir que o realismo de São Tomás o obrigasse a admitir um conhecimento do singular, se não direto, ao menos como suporte do atributo universal. Existem indicações em diversas passagens do *Commentario* que parecem implicar uma tal doutrina (94). De fato, pela *species*, inteligível a própria coisa nos é intencionalmente presente, e se nós a conhecemos como universal, não se trata, no entanto, de um puro ser de razão, que apenas indiretamente se referisse ao objeto concreto. São as coisas concretas que constituem o objeto do nosso conhecimento próprio, e isso é o principal na consideração do que conhecemos, sendo a formalidade sob a qual apreendemos as coisas uma simples condição invariável que torna possível o conhecimento de tal ou tal coisa.

---

(92). — "...anima in statu viae non cognoscit singularia directe, nisi per potentías sensitivas" (IV, d. 50, q. 1, a. 3, ad 1). Isso porque o sentido recebe a forma do objeto enquanto ela informa o órgão sensorial. A forma que êle recebe é *quase* material (cf. IV, q. 1, a. 3, ad 3). Ver supra, § 1.

(93). — Ver, p. ex., IV, q. 1, a. 3, c., onde, depois de ter dito que conhecer as coisas em seu ser (trata-se do conhecimento criador) é conhecê-las em sua singularidade, nega-se que possamos conhecer diretamente o singular. Até nas obras posteriores parece que São Tomás jamais se apercebeu dessa inconseqüência.

(94). — I, d. 3, q. 4, a. 5, ob. 3; d. 35, q. un., a. 2, c.; d. 36, q. 2, a. 1, ad 4; II, d. 4, q. un., a. 1, ad 4; d. 12, q. un., a. 3, ad 5; d. 17, q. 2, a. 1, ad 3; d. 19, q. un., a. 1, ad 6; d. 31, q. 2, a. 4, c.; IV, d. 17, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 1; d. 49, q. 2, a. 1, c. O mecanismo da volição o supõe também: II, d. 39, q. 1, a. 3, c.

Parece, porém, que Tomás, no comêço de sua carreira, não chegou a ver bem claramente esta conseqüência do realismo que professava. Já fizemos notar que a *conversio ad phantasmata* não se apresenta nesta obra com um cunho inteiramente aristotélico e que São Tomás mudou de atitude a êsse respeito. Isso tem sua repercussão no problema que nos ocupa. Na *Suma Teológica* (I, q. 84, a. 7, c.), o Aquinate ensina, com tôda clareza, que o intelecto conhece o universal no particular (donde a necessidade da *conversio ad phantasmata*), e, pouco adiante (q. 86, a. 1, c.), chegando à nossa questão, conclui: "Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata". Como não se encontra essa doutrina no *Scriptum super Sententiis* (95), onde o modo de conhecimento do singular parece ser exposto de forma bem diversa, certos autores supuseram que São Tomás, influenciado pelo platonismo, cedeu a um realismo exagerado, admitindo um conhecimento dos universais desligados de sua relação necessária com o concreto (96). Não podemos concordar plenamente com essa opinião, tendo em vista a doutrina proposta por São Tomás sôbre os universais. Em todo caso, admitimos que nesta obra o autor não ensina explìcitamente, ao abordar o problema, o conhecimento do universal no singular, o que deveria ter feito para ser coerente com seu aristotelismo. E' uma lacuna que êle preencherá mais tarde.

Vejamos, pois, como o nosso bacharel sentenciário expõe o conhecimento intelectual do singular. Primeiramente, o singular não pode constituir o objeto direto de nosso conhecimento. A razão apresentada se reduz ao seguinte silogismo: o homem conhece as coisas pela ação que elas exercem sôbre êle; ora, tôda ação é produzida pela forma, princípio de atualidade, que é de per si universal (sendo a matéria princípio de individuação); logo, o homem conhece as coisas só como universais (97). Êsse raciocínio parece assaz sumário e, mesmo, por demais elementar. Felizmente há outras indicações pelas quais podemos discernir o pensamento completo do autor. Deve-se, com efeito, acrescentar que a forma é recebida no intelecto de um modo imaterial, e lembrar-nos do que dissemos a êsse respeito no parágrafo precedente. A *species* inteligível tem um modo de ser espiritual, resultante da ação do intelecto agente. Então compreende-se o que São Tomás quer

---

(95). — Tão pouco no *De veritate* (cf. q. 2, a. 6, c.). Entretanto, uma vez no *Comentário*, falando da *conversio ad phantasmata*, São Tomás parece exprimir-se como na *Suma*: "...phantasmatibus utitur quasi exemplis *in quibus* inspicit quod considerat" (III, d. 14, a. 3, sol. 3, c.). Cf. *In Boeth. de Trin.*, q. 6, a. 2, ad 5.

(96). — Assim *Fr. Sladeczek, Die intellektuelle Erfassung*... Cf. *H. Meyer, Thomas von Aqui*, p. 387.

(97). — IV, d. 50, q. 1, a. 3, c.

dizer. Um conhecimento intelectual que não cria seus objetos, supõe uma transposição tão radical do objeto material em uma *species* espiritual, que esta não corresponde mais adeqüadamente ao objeto. Ela o representa, mas num nível superior. E para o representar claramente, de um modo distinto e determinado, deverá corresponder ao lado formal da coisa, afastando-se assim do que fundamenta a individuação concreta: a matéria (98).

Não obstante, nós conhecemos intelectualmente o singular. Formulamos, por exemplo, proposições que têm por sujeito um indivíduo, ou silogismos cuja menor é singular (IV, d. 50, q. 1, a. 3, 4 um contra). Demais, tomamos disposições a propósito de coisas particulares (Ibid., 3um contra). Atingimo-las, portanto, indiretamente. São Tomás nos vai explicar de que modo (99).

O intelecto humano conhece o singular por reflexão, isto é, refazendo inversamente o caminho que dos objetos sensíveis leva à *species* abstrata universal. Existe uma subordinação funcional entre a sensibilidade e a inteligência, o que permite ao intelecto a volta ao ponto de partida de suas idéias (100). Em outras palavras: o intelecto conhece diretamente a *species* inteligível, seu objeto próprio. Essa atividade do intelecto é determinada pela *species impressa*, abstraída do fantasma, o qual representa o singular como tal. Tomando consciência da origem de seus conceitos, o intelecto pode chegar a conhecer o individual como individual. Conquanto os textos dêem a impressão contrária, não se trata talvez de uma reflexão *consciente* sôbre tôdas as etapas dêsse encadeamento: semelhante reflexão suporia que o indivíduo que a faz desenvolvesse cada vez a teoria completa do conhecimento (101). Basta que o intelecto tome consciência que o objeto sensível, donde provém seu conceito universal, ultrapassa a êste. Apreendendo essa relação entre o universal e o individual, conhece-se, por isso mesmo, o singular intelectualmente, se bem que de um modo indireto e imperfeito (102). E' o que possibilita o juízo que tem por sujeito um indivíduo.

São Tomás esboça já nesta obra (IV, d. 50, q. 1, a. 3, 3um contra et ad 3um contra) uma segunda maneira pela qual nosso intelecto se refere ao singular, como ensinará mais claramente no *De veritate* (q. 10, a. 5, c.): o domínio do intelecto prático sôbre

---

(98). — I, d. 36, q. 1, a. 1, a. 1, ob. 3 et ad 3; II, d. 3, q. 3, a. 3, ad 1; ob. 2 et ad 2; IV, d. 50, q. 1, a. 3, c.; ad 1.

(99). — Cf. II, d. 3, q. 3, a. 3, ad 1; IV, d. 50, q. 1, a. 3, c.; ad 2um contra.

(100). — "...virtus sensitiva est infra virtutem intellectivam; unde... potest intellectus se extendere ad id quod est sensus" (IV, d. 50, q. 1, a. 3, ad 4).

(101). — "Per *quamdam* reflexionem", diz São Tomás.

(102). — E' o que São Tomás exprime dizendo: "...dum scilicet intellectus speciem universalem, quam a singularibus abstraxit, applicat formae singulari in imaginatione servatae" (II, d. 3, q. 3, a. 3, ad 1).

os objetos de sua atividade. Isso é exercido pela *cogitativa,* ou razão particular, que aplica o juízo prático universal a um caso particular, como se fôra a menor de um silogismo. Para expor bem êste ponto seria preciso estudar a teoria aristotélica da "experiência" (*experimentum,* produto da razão particular) e da arte. O que não passa, aliás, de uma simples transposição à ordem prática do primeiro modo do conhecimento do singular pelo intelecto especulativo.

§ 3. — CONHECIMENTO DA ALMA POR SI MESMA.

Tendo visto como conhecemos as coisas do mundo corporal, que se apresentam como primeiro objeto a nós — sêres intelectuais imersos na matéria, — convém estudar agora qual o modo pelo qual nossa alma se conhece a si mesma e suas próprias atividades.

Se levarmos em conta as premissas da teoria tomista da abstração, não estaremos evidentemente diante de um objeto imediato de nosso conhecimento. Dotados de um intelecto em pura potência, nada podemos pensar antes de ser determinados por algum objeto exterior. Uma vez assim despertado, atualizado, o intelecto é capaz de conhecer o que faz, de refletir sôbre seu ato de intelecção, e assim chegar ao conhecimento de si mesmo (103). Êle não atinge mais o vazio: conhece que conhece alguma coisa. Ao contrário, se nossa faculdade tivesse por objeto direto seu próprio ato, seria, diz Tomás, "in infinitum procedere", porque êsse ato deveria por sua vez ter um objeto, que seria, na hipótese, um anterior, e assim por diante (104).

Devemos distinguir, a propósito desta questão, o conhecimento dos atos, dos hábitos e das potências, e enfim o da alma em si mesma. Em seguida, para cada um dêsses objetos, devemos perguntar se se trata de saber simplesmente se existem (*an sit*) ou de aprofundar além disso sua natureza (*quid sit*).

Vejamos primeiramente o conhecimento do *an sit*.

Conhecemos o ato intelectivo tornando-nos simplesmente conscientes da atividade intelectual, refletindo sôbre a existência dos atos que produzimos (105). Determinado pelo objeto, isto é, informado pela *species* do objeto, o intelecto em ato pode voltar-se sôbre si mesmo e apreender-se em atividade.

Quanto aos atos da vontade, São Tomás ensina que os conhecemos de dois modos: pela compenetração fundamental dês-

---

(103). — Cf. IV, d. 49, q. 3, a. 2, c.; ad 1: conhecemos o que somos enquanto produzimos atos.

(104). — IV, d. 49, q. 1, a. 1, sol. 2; cf. I, d. 17, q. 1, a. 4, c.; II, d. 23, q. 2, a. 1, c.; III, d. 27, q. 1, a. 2, 4um contra.

(105). — "...anima reflectitur super actus suos cognoscendo illos actus esse" (III, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3).

ses atos com os do intelecto devido à união na mesma essência da alma, e pela interação de uma faculdade sôbre a outra: exerce-se a inteligência, o mais das vêzes, porque se quer, e quer-se porque se conhece (III, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3).

O mesmo raciocínio valeria para os atos da sensibilidade: êles provém, afinal de contas, da essência da alma, e, de outro lado, há uma união funcional entre as potências inferiores e as superiores.

Conhece-se a existência dos hábitos por dois meios também (106). Um dêles, por inferência a partir dos atos, que, como efeitos que são, revelam a existência de sua causa. Assim, verificando-se que produzimos atos mais ou menos perfeitos num certo ramo de conhecimentos, pode-se concluir que possuímos tal ou tal ciência. O mesmo se diga dos hábitos morais. Há, porém, um caminho mais curto, que consiste em darmo-nos conta da disposição que temos para certos atos, refletindo sôbre a inclinação que sentimos por êles (III, d. 23, q. 1, a. 2, c.). Quanto aos atos cognitivos em particular, temos um conhecimento imediato da existência dêles pela certeza, que é o apanágio do conhecimento verdadeiro (107).

Afinal, quanto às potências e à alma em sua essência, nós as conhecemos igualmente pelo raciocínio que do efeito remonta à causa.

Agora, para conhecer a natureza de nossos atos, dos hábitos, das potências e da própria alma, precisa-se de uma reflexão raciocinada, que apresenta muita dificuldade e que constitui objeto de uma verdadeira ciência (108). São Tomás enumera brevemente quais as etapas (109). Pelo objeto presente à inteligência, isto é, pela *species* que o informa, deduz-se a natureza do ato intelectivo; dêste chega-se ao hábito e às potências cognitivas que são a causa do ato; das potências, por fim, à essência (110). Conhecendo a essência da alma chega-se, como por uma conseqüência, a conhecer as outras potências. Entretanto, o próprio autor faz notar que isso é uma análise, o seccionamento dum processo reflexivo que não precisa percorrer necessàriamente passo a passo todos êsses degraus, detendo-se em cada um.

Assim, quando a inteligência reflete sôbre seu objeto — o verdadeiro, consegue descobrir nele diversas modalidades sob as quais pode ser conhecido, como, por exemplo, o aspecto "bondade" (*ratio*

---

(106). — Contudo, para os hábitos o conhecimento *quid sit* precede o do *an sit*. A razão será dada no *De veritate*, q. 10, a. 9, c.

(107). — Cf. I, d. 17, q. 1, a. 4, ad 2; d. 19, q. 5, a. 3, ad 3; d. 27, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 2; II, d. 21, q. 2, a. 3, ad 5.

(108). — I, d. 3, q. 1, a. 2, ad 3; q. 4, a. 5, c.

(109). — Ver III, d. 23, q. 1, a. 2, c.; ad 3. Cf. I, d. 3, q. 1, a. 2, ad 3; d. 17, q. 1, a. 4, c.

(110). — No *De veritate*, q. 10, a. 9, c.: do objeto ao ato, do ato sucessivamente à *species*, aos hábitos, às potências e à essência da alma.

boni); por aí se conhecerá o ato e a natureza da vontade, pois que o bem não tem sentido senão por relação com uma faculdade apetitiva (III, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3). Assim também, ainda para os atos da vontade, pode-se conhecer a natureza dêles do mesmo modo como se conhece a natureza de um objeto artificial, apenas considerando seu fim, perguntando o que se requer para um ato que deve chegar a tal ou tal objeto (111).

Mas, São Tomás devia defrontar-se com a doutrina agostiniana que professava um conhecimento imediato da alma por si mesma, uma apreensão direta da essência da alma espiritualmente presente a si mesma (112). Êle começa reconhecendo esta presença por identidade do inteligível que é a alma. De modo que, se quiserem aplicar a denominação de "intelecção" a uma tal presença, o Angélico não vê nisso inconveniente algum. Êle chega mesmo a empregar o têrmo "intuitus". Falando, porém, com rigor, não se trata de um verdadeiro conhecimento, o que exige a presença do inteligível como objeto e uma *intentio* do sujeito que conhece para o objeto conhecido (113). Após essas explicações que o autor dá colocando-se no ponto de vista agostinista, êle acrescenta uma observação bem significativa. Poder-se-ia, diz, sustentar de outra maneira, com os filósofos, que a alma se apreende sempre a si mesma, enquanto tudo o que ela conhece é pela luz do intelecto agente recebido no intelecto possível. E, como em tôda côr a vista divisa a luz material, assim também em todo inteligível vemos a luz do intelecto agente, não que ela exerça a função de objeto, mas como um meio pelo qual se conhece. Eis-nos bem longe do conhecimento imediato da alma por si mesma! Interpretada no conjunto de sua doutrina, e visto o contexto puramente teológico do artigo que examinamos e que termina num tom tão aristotélico, esta passagem só pode significar uma simples concessão verbal, feita para as necessidades de uma questão teológica tradicional (a imagem da Trindade na alma). Contudo, alguma coisa devemos reter dessa doutrina, mesmo deixando de lado a afirmação do conhecimento da alma em todo objeto pela luz do intelecto agente (114). Referimo-nos à inteligibilidade da alma devido à sua natureza espiritual. Isso não importa, de modo algum, no conhecimento ime-

---

(111). — III, d. 23, q. 1, a. 2, c. Nas obras posteriores (*De ver.*, q. 10, a. 8; *Sum. theol.*, I, q. 87, a. 1) o conhecimento da natureza da alma e de seus acidentes apreesnta-se com conhecimento da alma em geral, do que é comum a tôdas as almas.

(112). — I, d. 3, q. 4, a. 5; cf. a. 4, c.; d. 17, q. 1, a. 4, c.; ad 1; II, d. 39, q. 1, a. 1, ad 1; III, d. 23, q. 1, a. 2, c.

(113). — Aqui São Tomás se apóia sôbre o próprio Santo Agostinho, XI *De Trinitate*, cap. 2 (P. L., 42, col. 985-986). Encontra-se a mesma idéia no cap. 1 (col. 985), 4 (col. 990) e 9 (col. 996-997).

(114). — Pode-se ver aqui um aspecto que, devidamente aprofundado, se aproxima da teoria kantiana sôbre a união sintética *a priori*, como já assinalamos remetendo à obra de J. Maréchal (nota 83).

diato da alma, nem, por conseguinte, na negação dos pressupostos da abstração aristotélica. Mas, depois que, a partir do seu objeto direto, a alma, se conhece reflexivamente a si mesma não se deve admitir uma *species,* uma semelhança, como princípio dêsse conhecimento; a própria alma faz as vêzes de *species,* e, nesse sentido, ela é conhecida por sua essência (I, d. 3, q. 5, ad 1). E' um conhecimento experimental (cf. III, d. 23, exp. textus), que podemos chamar de "compreensão", dada a identidade do sujeito e do objeto (IV, d. 49, q. 2, a. 3, ad 4; cf. d. 49, q. 2, a. 1, ad 10). Êste desdobramento em sujeito e objeto de uma coisa idêntica é, aliás, próprio de uma operação espiritual (115): a alma pode conhecer-se como sujeito do ato de conhecimento que tem como objeto a própria alma; e seria possível prosseguir indefinidamente em novas reflexões sôbre cada um dêsses atos (I, d. 17, q. 1, a. 5, ad 4).

Outra dúvida que se poderia suscitar a propósito do aristotelismo de São Tomás nesta questão provém de duas passagens onde êle diz que o intelecto atinge num só e mesmo ato seu objeto e o próprio ato (I, d. 1, q. 2, a. 1, ob. 2 et ad 2; d. 10, q. un., a. 5, ad 2). Comparando, porém, êstes dois textos com outras passagens (I, d. 17, q. 1, a. 5, ad 4; III, d. 14, q. 1, a. 1, sol. 4, c.), pode-se pensar que se trata da consciência que acompanha os atos das faculdades superiores, cuja explicação se encontraria na idéia, exposta pouco acima, de uma apreensão da luz intelectual em todo inteligível (cf. Alberto, *S. de cr.,* II, q. 58, a. 1, ad quaest. 1, p. 504a). Em todo caso, êle mesmo o afirma, não se trata de uma apreensão especial do ato intelectivo como objeto, o que exige um outro ato.

Recolhamos ainda algumas indicações sôbre o assunto dêste parágrafo.

São Tomás conhece uma outra espécie de reflexão, reflexão crítica, pela qual o intelecto retorna à sua apreensão para examinar se é verdadeira ou não (116).

Como razão ontológica da possibilidade do retôrno reflexivo por uma faculdade da alma, êle aduz a imaterialidade, ou antes, o fato de ser uma potência anorgânica. Uma potência orgânica não pode refletir sôbre si mesma. Avicena o provou: na operação de tais potências o órgão é intermediário entre a potência e o objeto; por conseguinte, para ela se conhecer, o órgão precisaria servir de intermediário entre a potência enquanto conhece e a mesma potência enquanto objeto (II, d. 19, q. un., a. 1, c.). São Tomás formula a mesma prova de um modo mais claro: por definição, uma

---

(115). — III, d. 28, a. 6, ad 4. Trata-se de uma relação de razão: I, d. 26, q. 2, a. 3, ad 4.

(116). — I, d. 27, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 1; cf. d. 19, q. 5, a. 3, ad 3.

potência orgânica, para conhecer reflexivamente seu ato, deveria ter um outro órgão intermediário entre a potência e o órgão pelo qual se exerce o ato direto (117). Ou ainda: uma potência orgânica, para produzir sua operação cognitiva, supõe sempre um compromisso entre o excitante e o órgão; não pode, portanto, elevar-se ao conhecimento de seu ato, que é, em si, de uma ordem superior (I, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3). Tem-se, pois, o direito de concluir que a faculdade de reflexão denota a imaterialidade de uma potência. O autor se vale disso como argumento a favor da espiritualidade da alma (II, d. 19, q. un., a. 1, c.).

Tomás de Aquino apresenta também uma razão metafísica da reflexão das duas potências superiores. O objeto do intelecto é o verdadeiro, o da vontade, o bem. Portanto, seus atos, que são também verdadeiros e bons, devem necessàriamente poder ser, por sua vez, objeto dessas faculdades (I, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3).

Anotemos, por último, um passo em que o mestre diz, incidentemente, que cada um se conhece antes a si mesmo, e sòmente depois, aos outros (III, d. 29, a. 3, ad 3). Isso quer dizer, ao que parece, que é pelo conhecimento reflexivo de nós mesmos que chegamos a conhecer as outras pessoas enquanto sêres pensantes como nós, idéia que se poderia acreditar alheia à escolástica do século XIII (118).

§ 4. — CONHECIMENTO DE DEUS.

Como para o conhecimento da alma por si mesma, a posição que São Tomás adotou quanto à abstração e ao objeto imediato de nosso intelecto já lhe prescrevia a direção a tomar na questão do conhecimento de Deus.

Em diversos textos em que aborda tal problema, o autor indica claramente o caminho que nosso espírito deve seguir para chegar a conhecer a Deus. Atingimos, antes, as coisas exteriores. Somos pois obrigados a tomar como ponto de partida os objetos de que possuímos fantasmas (119). O conhecimento imediato de Deus fica excluído. Mas, desde que nosso intelecto esteja atualizado ("ex rebus creatis informatus"), podemos chegar ao supra-sensível, ao conhecimento de Deus (I, d. 4, q. 2, a. 1, ad 2). Isso por um racio-

---

(117). — "...oportet quod instrumentum quo cognoscit se, caderet medium inter ipsam potentiam et instrumentum quo primo cognoscebat" (III, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3).

(118). — Encontra-se em Santo Agostinho a afirmação que conhecemos mais certamente nossa alma do que os outros homens. Mas, São Tomás, nesse texto, diz: "quilibet prius est notus quam alter, etiam quam Deus". Ora, conforme Agostinho, Deus nos é mais conhecido que tôdas as coisas. Vejam-se os textos apud *Gilson, Discours de la Méthode,* Paris, Vrin, 1947, p. 358.

(119). — I, d. 3, q. 1, a. 1, ad 5; d. 4, q. 2, a. 1, c.; ad 2; II, d. 23, q. 2, a. 1, c.; III, d. 27, q. 3, a. 1, c.; IV, d. 49, q. 2, a. 6, ad 3.

cínio baseado na causalidade (120 e desenvolvido pela negação e pela transcendência (121). Assim atingimos de certo modo a Deus em si mesmo, conquanto por uma espécie de reflexo; nosso ato termina intencionalmente em Deus (122). Contudo, o conhecimento fundado na causalidade é muito imperfeito, sendo as criaturas efeitos não proporcionados à sua causa (I, d. 3, q. 1, a. 3, ad 5).

Adotando tal solução, o Aquinate se opunha a diversas posições tomadas por outros autores, ou, ao menos, teòricamente possíveis. No livro I (d. 3, q. 1, a. 1 et 2) examina êle essas teses contrárias à sua.

Em primeiro lugar aparece o agnosticismo (a. 1). Contra semelhante êrro, o autor argumenta que, sendo todo ser inteligível e Deus o ser em grau eminente, não se lhe pode negar de antemão a cognoscibilidade (123). Ao contrário, sendo êle o ente mais afastado da matéria, é de per si cognoscível em sumo grau (124). Entretanto, São Tomás concede a êsses adversários que o conhecimento que temos de Deus é necessàriamente imperfeito e não pode ser "compreensivo". Antes de tudo, porque o conhecido se acha no que o conhece conforme a capacidade dêste, ou seja, por uma *species* adaptada à faculdade cognitiva; ora, nenhuma forma criada pode representar a Deus tal qual êle é, infinito em perfeição (125). Há ainda a razão acima referida: conhecemos Deus por uma via indireta, a partir das criaturas, sêres finitos (126). O mestre parece ir ainda mais longe. Como nenhuma *species* pode representar Deus tal qual êle é em sua essência ("secundum rationem suae speciei"), nosso intelecto não pode conhecer o próprio Deus (127). Na realidade, São Tomás quer provar apenas a impossibilidade de um conhecimento intuitivo de Deus por uma *species* (128). Não conhecemos a Deus senão analògicamente, como causa de ser (129), o que nos permite saber positivamente de sua

---

(120). — "...visis sensibilibus, non devenimus in Deum nisi procedendo, secundum quod ista causata sunt et quod omne causatum est ab aliqua causa agente et quod primum agens non potest esse corpus, et ita in Deum non devenimus nisi arguendo" (I, d. 3, q. 1, a. 2, c.). Cf. ad 2.

(121). — *Remotio*, ou *negatio*, e *eminentia*: cf. I, d. 3, div. 1ae partis textus; q. 1, a. 3, c.; d. 22, q. un., a. 2, ob. 2.

(122). — I, d. 22, q. un., a. 1, 2um contra; II, d. 4, q. un., a. 1, ad 4; d. 17, q. 1, a. 1, ad 4; III, d. 25, q. 1, a. 5, ad 6; d. 27, q. 3, a. 1, c.; IV, d. 49, q. 2, a. 7, ad 6, 7, 8 (cf. ad 2). São Tomás compara nosso conhecimento de Deus ao de um objeto sensível em um espêlho, "per speculum", de acôrdo com a expressão do Apóstolo (II, d. 4, q. un., a. 1, c.; d. 23, q. 2, a. 1, c.; etc.).

(123). — I, d. 3, q. 1, a. 1, ad 1; cf. IV, d. 49, q. 2, a. 1, ad 12, 13.

(124). — I, d. 3, q. 1, a. 1, ad 2; cf. IV, d. 49, q. 2, a. 6, ob. 3.

(125). — I, d. 3, q. 1, a. 1, c., ad 3, 4, ad ult. contra; d. 22, q. un., a. 1, ad 2; IV, d. 49, q. 2, a. 1, c.

(126). — I d. 3, q. 1, a. 1, ad 5.

(127). — IV, d. 4, q. 2, a. 1, ob. 8, 9; c. ad 3, 16.

(128). — II, d. 23, q. 2, a. 1, c. (cf. ad 1); III, d. 35, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 1, 3.

(129). — I, d. 8, q. 1, a. 2, c.; IV, d. 49, q. 2, a. 1, c., ad 6, 7.

existência, ao passo que de sua natureza só temos um conhecimento em grande parte negativo. Contudo, mesmo no que concerne à natureza divina, podemos ter um certo conhecimento positivo, ainda que sempre afetado de uma grande imperfeição devido à procedência de nossos conceitos (I, d. 22, q. un., a. 2, ad 2). Isso, aliás, vem pressuposto em todo o desenvolvimento da doutrina dos nomes divinos, baseada na perfeição infinita de Deus e no conhecimento analógico que dêle podemos ter partindo das criaturas (130).

Em seguida (a. 2), Tomás encontra os que aceitam um certo conhecimento imediato de Deus, ou de sua existência ao menos, a qual seria *per se nota*. Aparecem então as provas tradicionais da existência de Deus: Deus é a luz inteligível pela qual se conhece tudo mais; Deus presente ìntimamente à alma e, portanto, conhecido por si mesmo; enfim, o célebre argumento anselmiano. São Tomás distingue: Deus em si é *per se notus*, ou inteligível por si, e não porque nós o tornamos inteligível como no caso das coisas materiais. Mas, para nós, Deus em sua natureza não é imediatamente conhecido: necessitamos de um raciocínio. Se considerarmos, porém, Deus em suas similitudes ou participações, pode dizer-se que sua existência é *per se nota*. Com efeito, que a verdade, por exemplo, existe, é evidente por si; ora, tôda verdade deriva da verdade divina como de seu exemplar (I, d. 3, q. 1, a. 2, c.; cf. d. 49, q. 2, a. 7, ad 9). Se, portanto, alguém pretender, baseando-se em uma frase do Damasceno, que o conhecimento de Deus nos é dado naturalmente, tome-se isso no sentido indicado (I, d. 3, q. 1, a. 2, ad 1). A mesma resposta se deve dar aos que objetam que Deus é a luz inteligível. Para atingir essa luz em si mesma, precisamos de um raciocínio, pois que todo nosso conhecimento parte do sensível (131). O argumento de Santo Anselmo também é rejeitado, mas o autor tenta dar-lhe uma interpretação que o tornaria aceitável tirando-lhe o caráter de prova da existência de Deus (I, d. 3, q. 1, a. 2, ad 4). Quanto aos que pretendem que Deus deve ser imediatamente conhecido porque está sempre presente à nossa alma êle responde que isto não basta para um conhecimento: é necessário que haja uma presença como objeto do intelecto (132). Voltando mais adiante (I, d. 3, q. 4, a. 5) ao ponto, São Tomás, como o fizera a respeito da alma, concede

---

(130). — Cf. I, d. 2, a. 2; d. 8, q. 1, a. 1 et 3; q. 4, a. 3; d. 22, q. un., a. 1, 2, 3; d. 35, q. un., a. 1, ad 2; et saepe alibi. Apesar disso, São Tomás em várias passagens, inspiradas quase sempre no Pseudo-Dionísio, parece sacrificar demais ao agnosticismo, dando a impressão de querer limitar todo nosso conhecimento de Deus à teologia negativa exclusivamente. Entretanto, em alguns dêsses textos percebe-se que tal não é sua intenção: "*magis* videmus cognoscendo quid non est" (III, d. 34, q. 1, a. 4, c.). Cf. IV, d. 49, q. 2, a. 7, ad 12.

(131). — I, d. 3, q. 1, a. 2, ad 2; cf. IV, d. 49, q. 2, a. 1, ad 4; a. 6, ob 4 et ad 4.

(132). — I, d. 3, q. 1, a. 2, ad 3; cf. IV, d. 49, q. 2, a. 6, ad 4; a. 7, ob. 6 et ad 6.

que se possa falar de uma intelecção permanente de Deus, um *simplex intuitus*, se com isso quisermos designar qualquer presença do inteligível ao intelecto (cf. I, d. 3, q. 4, a. 4, c.; d. 17, q. 1, a. 4, c.).

Poder-se-ia crer que São Tomás faz ainda uma outra concessão verbal aos que ensinam que Deus é conhecido por uma *species* "impressa" por Êle em nosso intelecto (133) (Avicena). O têrmo "impressio" emprega-se corretamente quando se trata de modos sobrenaturais de conhecimento de Deus, como na fé e nas revelações. Às vêzes, porém, São Tomás parece não indicar com clareza a que conhecimento se refere. Assim, numa certa passagem (I, d. 3, q. 1, a. 1, ad 3; cf. ob. 3) dá a impressão de negar que Deus seja conhecido por abstração (134). E explica o que quer dizer, da seguinte forma: Todo conhecimento segue a condição do sujeito que conhece; daí, ao conhecermos intelectualmente as coisas materiais, fazêmo-lo por uma forma espiritual, mais simples, portanto, do que o objeto conhecido; chama-se a isso uma abstração. No caso do conhecimento de Deus, ao contrário, a *species* é menos simples do que o que representa; eis porque não se dirá que Deus é conhecido por abstração, mas antes por uma "impressão" em nossa inteligência. De fato, porém, quer-nos parecer que São Tomás, mesmo aqui, não se refere ao conhecimento natural de Deus. Basta-nos notar o alcance tão vasto do artigo ("Utrum Deus sit cognoscibilis a creaturis"), bem como a resposta à 5a. objeção, que é bem clara. Êle distingue aí o conhecimento natural de Deus nesta vida, partindo-se dos fantasmas, e o conhecimento preternatural, pela iluminação divina.

Conhecimento dos anjos. — São Tomás conhecia a doutrina árabe da emanação das inteligências como que em cascata (135) e a teoria aristotélica dos motores das esferas celestes. Êle tinha, pois, que se pronunciar acêrca da possibilidade de um conhecimento natural das substâncias separadas. Principia dizendo-nos, como para o conhecimento de Deus, que o homem, o qual parte do sensível, não pode ter uma representação adeqüada das formas puras criadas, que excedem tôda forma abstrata (136). Eis porque Aristóteles escreve, com razão, que nossa inteligência está para os objetos que são os mais inteligíveis em si como os olhos de um mor-

---

(133). — Ver as passagens seguintes: I, d. 3, q. 1, a. 1, ad 3; II, d. 17, q. 1, a. 1, ad 4; III, d. 14, a. 2, sol. 1, c.; IV, d. 49, q. 2, a. 1, c.; ad 4; ob. 8.

(134). — Tal parece ser, com efeito, a opinião de *M. Grabmann, Der göttliche Grund...*, p. 53 (Por um êrro tipográfico remete-se à d. 39, quando devia ser d. 3).

(135). — Cf. I, d. 37, q. 3, a. 1, c.; ad 6; II, d. 7, q. 3, a. 1, c.; d. 10, q. un., a. 2, c.; d. 14, q. un., a. 3, c.

(136). — IV, d. 49, q. 2, a. 6, ad 3; a. 7, ad 12.

cêgo para a luz do dia (*Met.*, I Brevior. 993b, 9-11) (137). Mas, afinal, pode-se chegar a conhecer alguma coisa dêsses sêres puramente espirituais? São Tomás se limita a reproduzir o parecer de Aristóteles, segundo o qual bem pouco sabemos dêles, e a salientar que os filósofos quase nada disseram a êsse respeito de um modo demonstrativo, contentando-se com emitir algumas opiniões prováveis (II, d. 3, q. 1, a. 3, c.). Êle rejeita, entretanto, a emanação sucessiva das inteligências (Ibid., ad 2; d. 14, q. 1, a. 3, c.). Destarte, não restaria outro meio de conhecer a existência das substâncias separadas senão pelo movimento dos astros, se é que isso exige motores sepirituais criados. O autor não vê, para tanto, uma necessidade evidente, mas só uma simples probabilidade; o próprio Deus poderia ser o motor imediato do céu (138). Seguindo a razão apenas, fica-se, pois, reduzido a hipóteses. Mas, suposta conhecida a existência de formas separadas, seja pela razão ou pela fé, só poderíamos conhecer a natureza dos espíritos puros por analogia, baseando-nos no que sabemos de nossa alma e suas faculdades superiores (III, d. 23, q. 1, a. 2, ad 2; IV, d. 49, q. 2, a. 7, c.).

CAPÍTULO III.

AS OPERAÇÕES COMPLEXAS.

Nos dois capítulos precedentes expusemos sobretudo os elementos de uma doutrina da simples apreensão: o ato abstrativo e seu objeto. Para completar o estudo da teoria tomista do conhecimento, resta-nos focalizar certas doutrinas relativas à operação discursiva da inteligência. Parece-nos ser aqui o lugar mais indicado para uma pesquisa sôbre a noção da verdade segundo Tomás de Aquino. Passaremos então à doutrina dos primeiros princípios e à do raciocínio (139).

§ 1. — A VERDADE.

São Tomás se acha diante de diversas concepções da verdade. Êle conhece as definições dadas por Santo Agostinho, Santo Hilário, Santo Anselmo, Avicena e alguns mestres escolásticos. De Santo Agostinho, cita diversas, mas dá mais atenção à fórmula: *o verdadeiro é o que é* (140). O mestre procura então desenvolver sua concepção própria, antes de tomar atitude perante a tradição.

Seu ponto de partida será a afirmação de Aristóteles (*Met.*, VI, 4. 1027b, 25-27) que o verdadeiro e o falso se encontram na alma, ao passo que o bem e o mal estão nas coisas (141). Deve-se, pois, conclui Tomás, buscar a verdade na atividade da alma que tem por objeto as coisas enquanto estão em nós, ou seja, nas faculdades cognitivas. O que constitui formalmente a verdade (*ratio*

---

(137). — I, d. 17, q. 1, a. 4, c.; II, d. 3, q. 1, a. 3, c.; IV, d. 49, q. 2, a. 6, ad 3. São Tomás emprega os têrmos "vespertilio" e "noctua".

(138). — Cf. I, d. 12, q. un., a. 2, c.; a. 3, ad 4; II, d. 14, a. 3, c.; d. 15, q. 1, a. 3, ad 3; III, d. 9, q. 1, a. 3, sol.; ad 3; d. 14, a. 4, c.

(139). — Neste capítulo tentamos expor simplesmente o que os textos de São Tomás nos parecem conter. Não levamos em consideração as polêmicas entre os autores tomistas, sobretudo acêrca da verdade, o que nos levaria longe demais. De resto, essas discussões se apoiam em geral sôbre outras obras que não o *Comentário*. Para se ter uma idéia da complexidade das questões debatidas, pode consultar-se a excelente monografia de *Paul Wilpert, Das Problem der Wahrheitssicherung*...

(140). — *Soliloq.*, II, 5, P. L., 32, col. 889: "...nam verum mihi videtur esse id quod est".

(141). — Cf. I, d. 19, q. 5, a. 1, c.; d. 30, q. un., a. 3, ad 3; II, d. 39, q. 1, a. 2, c.; III, d. 24, a. 1, soi. 2, ad 3.

eius), é a operação da faculdade que apreende as coisas que são (142).

Mais ainda. A verdade, no sentido próprio, só existe quando aquêle que conhece tem consciência da assimilação do objeto na (e pela) potência cognitiva, quando o cognoscente percebe a *intentio veritatis*, isto é, toma consciência do modo de ser intencional do objeto no conhecimento (143). A verdade, por conseguinte, só aparece no nível intelectual do juízo, que compõe e divide, consente ou discorda, afirma ou nega a adeqüação entre o seu ato de apreender um objeto e o objeto apreendido (144).

O autor nos diz que, no fundo, a verdade nada mais é do que a apreensão do *ser* da coisa como é (assimilando-o a si) (145). Com efeito, deve-se distinguir com Aristóteles (III *De anima*, 6.430), nota êle, uma dupla operação das coisas — é a *simplex intelligentia, intelligentia indivisibilium* ou *formatio;* — a segunda, que compõe e divide, e que tem como objeto o *esse* da coisa — é o que se chama *fides* (146). Ora, a verdade que se acha antes do lado da essência, pois que o ser se diz também sobretudo em razão do *esse*. A verdade pertencerá, portanto, à segunda operação do intelecto. Como vemos, São Tomás incursiona aqui pela lógica, e, ainda por cima, baseando-se numa concepção eqüívoca da distinção de essência e existência (147). Mas, a verdadeira razão, êle já a propusera anteriormente, sendo que mesmo nestes últimos textos a faz entrever: é só no nível do juízo que o intelecto, estando em perfeita posse de um *esse rationis*, pode ter ciência de sua relação de adeqüação com o ser (a *intentio veritatis*). Assim se compreende também que se possa formar um juízo sôbre sêres de ra-

---

(142). — "...verum... completur per operationem animae" (III, d. 24, a. 1, sol. 2, ad 3); cf. I, d. 33, q. un., a. 1, ad 1; d. 19, q. 5, a. 1, c.; a. 3, ad 3.

(143). — Ver I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 6; a. 3, ad 3.

(144). — I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 1; d. 33, q. un., a. 1, ad 1; III, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, c.; d. 24, a. 1, sol. 2, c.

(145). — "...in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis, ...secundum quod est in cognitione intellectus" (I, d. 19, q. 5, a. 1, c.).

(146). — I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7; d. 38, q. un., a. 3, c.; III, d. 23, q. 2. a. 2, sol. 1, c.; d. 24, a. 1, sol. 2, c. As expressões "simplex apprehensio" e "iudicium" aparecem em nossa obra para designar atos de ordem moral ("iudicium"), ou então em contextos teológicos, a propósito dos dons (as duas expressões). Ver III, d. 33, q. 3, a. 1, sol. 3, c.; ad 2; d. 35, q. 2, a. 2. sol. 3, c.; IV, d. 9, a. 4, sol. 1, c. O têrmo "iudicium" é empregado ademais para designar, antes, a apreensão de um objeto, seja pelo intelecto (I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7), seja pelos sentidos (III, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, c.; IV, d. 44, q. 2, a. 1, sol. 3, ad 3). Mais próximo do sentido técnico usual, aparece em uma passagem do livro IV (d. 9, q. un., a. 4, sol. 1, c.). Num passo do livro I (d. 8, q. 1, a. 3, c.) São Tomás serve-se também dos têrmos "imaginatio intellectus" e "credulitas intellectus".

(147). — São Tomás joga muitas vêzes com a palavra "ser", tomando-o ora como oposto a qüididade, ora como o composto dos dois princípios metafísicos. Ver I, d. 38, q. un., a. 3, c., onde esta confusão salta aos olhos. Cf. I, d. 33, q. un., a. 1, ad 1: o autor esquece que *esse* se aplica também ao composto de essência e existência.

zão; tendo um certo ser de conhecimento, são êles por isso mesmo capazes de se tornarem objeto para a inteligência que apreende sua relação com o conhecido (148). A verdade está tôda dentro do conhecimento; eis porque ela pode dizer-se tanto dos primeiros como das segundas *intentiones*.

Do exposto resulta que a verdade não se encontra pròpriamente nem na percepção sensível, nem na simples apreensão intelectual das essências. Na primeira existe, sim, verdade, mas é antes a verdade ontológica, enquanto o sentido se aproxima mais ou menos da conformidade com seu objeto, tal como uma imagem que representa com maior ou menor perfeição o representado; o sentido, porém, não tem, de modo algum, conhecimento de sua adeqüação ao objeto percebido (149). Da mesma forma, na primeira operação do intelecto (a formação de conceitos e definições), existe verdade, e até mais do que na sensação; mas, uma verdade *secundum quid* (*aequivoce*: III, d. 25, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 1). Temos aqui já um esse *rationis*, o que nos permite falar de uma certa verdade, mas o intelecto ainda não toma atitude diante da relação entre sua concepção e os objetos concebidos. Dessa forma, não se pode dizer que uma definição é verdadeira ou falsa senão ajuntando-lhe uma afirmação ou negação (150).

Uma característica da verdade é a certeza, que consiste na adesão do intelecto a seu objeto — o verdadeiro (III, d. 26, q. 2, a. 1, c.). Não se trata do sentimento da certeza, mas da certeza objetiva, fundada na evidência, e que só é perfeita quando se atinge o juízo (II, d. 39, q. 3, a. 2, ad 4; III, d. 23, q. 2, a. 3, sol. 1, ad 2). Eis porque ela não existe no êrro (151).

A verdade estritamente dita é, portanto, a do intelecto que julga. Consiste num ser de razão (152), mas tem fundamento na realidade. Esta última é a causa da verdade; não se diz, porém, que ela mesma é verdadeira senão num sentido derivado, como a saúde se diz num sentido secundário do remédio, que é sua causa.

---

(148). — I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 5; II, d. 34, q. un., a. 1, c.; d. 37, q. 1, a. 2, ad 3; III, d. 6, q. 2, a. 2, ad 5.

(149). — "Virtutes enim sensitivae, quamvis sint verae in suis apprehensionibus, non tamen apprehendunt rationem suae veritatis, sicut facit intellectus" (I, d. 19, q. 5, a. 3, ad 3). Cf. a. 1, ad 6.

(150). — Em I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7 Tomás parece dizer que uma definição pode ser falsa em si, o que só é possível por aplicarem-na a alguma coisa. De fato, a definição: *locus in quo nullum corpus est* não é falsa *simpliciter*, como êle o afirma. Pode-se, por exemplo, dizer: um lugar onde não há corpo algum não existe; e a expressão adquire então um sentido. Donde se conclui que uma definição só pode ser falsa enquanto subentende sua aplicação ao sujeito definido, isto é, quando tomada como definição *de alguma coisa*. Foi, parece-nos, o que São Tomás quis dizer, exprimindo-se embora de um modo eqüívoco.

(151). — III, d. 39, a. 4, ad 3. Voltaremos a êste ponto no parágrafo seguinte, porque São Tomás fala também da certeza, e com mais insistência, a propósito do raciocínio.

(152). — II, d. 37, q. 1, a. 2, ad 1, 3; cf. III, d. 6, q. 2, a. 2, c.

Trata-se neste caso da verdade das coisas em relação a nosso conhecimento: dizemos verdadeira uma coisa quando tem tais aparências externas que ela nos faz conhecer o que é em si, e falsa, se nos induz ao êrro quanto a sua natureza (I, d. 19, q. 5, a. 1, c.; cf. d. 8, q. 1, a. 3, c.).

Pode-se falar, além disso, de uma verdade transcendental: todo ser é inteligível, referível à inteligência. O ser e o verdadeiro são convertíveis (153).

São Tomás fala também da verdade chamada ontológica, em relação à inteligência divina: tôda coisa é verdadeira enquanto tem relação com seu exemplar — o ser divino, imitado pelas criaturas (154). Nosso autor chega assim ao fundamento último de tôda verdade, tanto da inteligência como das coisas. Deus é o primeiro princípio de tôda verdade, porque causa eficiente e exemplar de todo ser e de todo conhecimento; Êle é a verdade primeira porque é o primeiro ser (I, d. 19, q. 5, a. 1, c.; a. 2, c.).

Há ainda a verdade da expressão, sinal da verdade do intelecto. A expressão diz-se verdadeira quando corresponde a uma concepção verdadeira; é, em suma, a verdade lógica do intelecto, mas enquanto enunciada (155). Pode-se considerar esta mesma verdade do ponto de vista moral: é então a correspondência *deliberada* entre a expressão e o que se pensa (156); pode ser comparada à verdade ontológica, tomada no primeiro sentido, como verdade das coisas (I, d. 19, q. 5, a. 1, c.).

Tendo assim estabelecido seu modo de ver, o mestre empreende a classificação das definições da verdade formuladas antes dêle (I, d. 19, q. 5, a. 1, c.). Entre tôdas êle prefere a de Anselmo: *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis,* por ser a mais completa. Indicando pelo têrmo "rectitudo" a adeqüação necessária do intelecto com o objeto, inclui o que uma outra definição quer exprimir: *veritas est adaequatio rei ad intellectum* (157), ao passo que, acrescentando: *sola mente perceptibilis,* realça o que constitui formalmente a verdade (158). Outras definições se re-

---

(153). — I, d. 8, q. 1, a. 3, c.; d. 19, q. 5, a. 1, c.; ad 2, 3, 7; cf. II, d. 34, q. un., a. 1, c.

(154). — I, d. 8, q. 1, a. 3, c. Ver outras alusões em I, d. 19, q. 5, a. 1, c.; d. 37, q. 1, a. 2, ad 1; d. 38, q. un.

(155). — I, d. 19, q. 5, a. 1, c.; III, d. 38, a. 1, c.; d. 39, a. 2, sol. 3, adl; IV, d. 46, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 3.

(156). — III, d. 33, q. 3, a. 4, sol. 3, c.; ob. 4 et ad 4; cf. IV, d. 46, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 3.

(157). — E' a definição de Isaac (Israeli), diz São Tomás no *De veritate* (q. 1, a. 1, c.), onde dá uma fórmula melhor: *adaequatio rei et intellectus.*

(158). — Sôbre o sentido desta definição em Santo Anselmo cf. *W. Reinermann, Zur Problematik des Wahrheitsbegriffes...*, pp. 9-13. O autor mostra que Tomás chegou a um conhecimento mais perfeito do verdadeiro pensamento de Anselmo, interpretando-o na *Suma Teológica* como definição da verdade ontológica. Cf. *J. Fischer, Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury,* Beiträge, X, 3, 1911, pp. 55-57.

ferem à verdade manifestada exteriormente ou ao seu fundamento real. E' o caso, sobretudo, da de Agostinho: *a verdade é o que é*, ainda que São Tomás tente uma transposição do sentido da definição, interpolando: *verum est quando dicitur de eo quod est* (159).

Do que foi exposto deduz-se o que se deve pensar do êrro. A falsidade pròpriamente dita só se encontra no juízo. Assim, o sentido, por si, jamais se engana, pois recebe a impressão do objeto na medida em que por êle é afetado; o intelecto, sim, incorre em falta se não leva em conta a subjetividade da sensação e atribui ao objeto em si o que provém da percepção do sentido (160). Na primeira operação do intelecto também não se encontra o êrro pròpriamente dito. O intelecto tende naturalmente a seu objeto próprio que é a quididade. O êrro não é possível neste caso porque seria a negação de todo ato: enganar-se quanto à apreensão de uma quididade eqüivale a não conhecer coisa alguma; o que o intelecto percebe, êle o percebe verdadeiramente (161). Só há, pois, possibilidade de êrro quando o intelecto julga, afirmando ou negando qualquer coisa de alguma coisa, se a aplicação de um ao outro, ou a separação dêles, não corresponde à realidade.

Como causas do êrro, São Tomás cita a limitação e a potencialidade do intelecto, junto com a complexidade do objeto (II, d. 5, q. 1, a. 1, ad 4; d. 11, q. 2, a. 5, ad 4), a precipitação (III, d. 17, a. 2, sol. 1, c.), a confiança demasiada nos sentidos e na imaginação (II, d. 5, q. 1, a. 1, ob. 4; d. 7, q. 2, a. 1, ad 1; d. 11, q. 2, a. 5, ob. 4; d. 39, q. 1, a. 1, ad 5; q. 2, a. 2, ad 4), enfim, a vontade influenciada pelas paixões (II, d. 7, q. 2, a. 1, ad 1).

§ 2. — OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS E O RACIOCÍNIO.

Há na segunda operação do intelecto certas afirmações que jamais estão sujeitas a êrro, por serem naturalmente conhecidas. São os primeiros princípios, ou *dignitates* (162). A inteligência se acha em relação a êsses primeiros juízos, como para as quididades na simples apreensão: está diante de seu inteligível adeqüado que a determina, tal como a matéria em presença da forma (II, d. 7,

---

(159). — I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 1; cf. *De ver.*, q. 1, a. 1, ad 1; *Sum. theol.*, I, q. 16, a. 1, ad 1.

(160). — II, d. 23, q. 2, a. 3, ad 4. O exemplo dado (cf. ob. 4) é o das ilusões visuais causadas pela distância.

(161). — I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7; II, d. 5, q. 1, a. 1, ad 4. Isto não implica de modo algum a apreensão imediata e perfeita das qüididades. O intelecto conhece o que conhece; essa verificação não prejudica nada do modo pelo qual êle atinge seu objeto; isso é uma questão totalmente diversa.

(162). — I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7; II, d. 5, q. 1, a. 1, ob. 4; d. 24, q. 3, a. 3, ad 2. Chamam-se também *principia universalia* (III, d. 25, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 2; d. 33, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 2), *communia principia* (I, prol., q. un., a. 3, sol. 2, ad 2), *communes conceptiones* (Boécio) ou *naturalis conceptio* (para o intelecto prático: princípios morais; cf. IV, d. 33, q. 1, a. 1, c.).

q. 1, a. 1, c.; III, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, c.). Nessa atividade, nossa potência cognitiva merece o nome de *intellectus*, por oposição a *ratio*: ela apreende essas verdades em uma visão intuitiva (163).

Os princípios naturalmente conhecidos são, pois, evidentes por si (*per se nota*); o conhecimento dêles é mesmo inato, não adquirido, afirma o autor (164). Não vai nisso uma contradição flagrante com a doutrina tomista da abstração? Procuremos, desde logo, descobrir que sentido se deve dar às expressões usadas por Tomás de Aquino.

Podemos distinguir, quer-nos parecer, os princípios, primeiramente como leis, por assim dizer, *a priori* do pensamento; em seguida, como primeiros juízos implícitos em todo conhecimento humano discursivo; enfim, como bases do raciocínio científico (165).

No primeiro sentido, pode-se dizer que êles são inatos, inseridos em nós por Deus: "ex impressione primi agentis" ou "primae causae" (IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 2, c.). E' uma participação em nós da verdade primeira (IV, d. 49, q. 2, a. 7, ad 9), consistindo sobretudo na luz do intelecto agente, cuja virtualidade ilimitada precontém em germe (III, d. 33, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 2) todo o desenvolvimento possível do pensamento natural (166). O intelecto agente é de um certo modo a lei congênita à qual necessàriamente se submete o intelecto possível, pura potência em sua ordem (167).

Desde que essa capacidade ativa, mas ainda não determinada, de nossa inteligência se exerce, chega-se aos primeiros princípios como normas que regulam o conhecimento humano em geral. A seguir, quando a inteligência, despertada pela apreensão dos objetos sensíveis, chega às quididades, conhece os primeiros princípios pela luz do intelecto agente. O intelecto possível está então de posse de um *hábito* sua primeira determinação, o hábito dos primeiros princípios (168). Já agora trata-se de um conhecimento determinado dessas leis do pensamento, enquanto que no pri-

---

(163). — "Simplici intuitu videt" (II, d. 9, q. un., a. 8, ad 1). Cf. II, d. 39, q. 3, a. 1, c.; III, d. 24, a. 2, sol. 1, c.; d. 35, q. 2, a. 2, sol. 1, c.; IV, d. 10, q. un., a. 4, sol. 5, c.

(164). — I, prol., q. un., a. 3, sol. 2, ad 3; III, d. 25, q. 2, a. 1, qtla. 2, ob. 2; sol. 4, ad 1; d. 33, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 2; q. 2, a. 4, sol. 4, c.; IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 2, c.

(165). — Cf. *J. Baron, Die Bedeutung der Phantasmen...*, pp. 30-32 (a exposição feita pelo autor exige, entretanto, certas retificações).

(166). — "...principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis" (I, prol., a. 3, sol. 2, ad 2). Cf. II, d. 24, q. 2, a. 3, c. São Tomás nota que é antes a certeza dos princípios que é inata: I, d. 17, q. 2, a. 5, ad 4. Pela ligação metafísica de nosso conhecimento à sua fonte divina, Tomás de Aquino escapa ao perigo de subjetivismo que tal doutrina poderia apresentar.

(167). — III, d. 23, q. 1, a. 1, c.; cf. d. 33, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 1: "...et intelligens est quodammodo regula principiorum".

(168). — III, d. 23, q. 1, a. 1, c.; d. 35, q. 2, a. 2, sol. 1, c. São Tomás fala dos próprios princípios como de uma luz: I, d. 34, q. 2, ad 2.

meiro estádio elas ainda nada tinham de concreto a que se aplicar (169). Mas aqui deve-se relembrar o que ficou dito a respeito do objeto direto de nosso conhecimento (cap. II, § 1). Esta apreensão das quididades, donde resulta o conhecimento dos primeiros princípios, não é de início senão uma apreensão das coisas como ser. Para chegar ao conhecimento distinto das essências, deve partir-se desta primeira apreensão intuitiva, mas confusa, e proceder por meio de raciocínios. Ora, todo raciocínio pressupõe um primeiro princípio em sua base. Precisamos, pois, admitir que o conhecimento das coisas como ser nos conduz imediatamente a um primeiro princípio ao menos. São Tomás o diz explìcitamente: ao objeto primeiro de nossa apreensão corresponde, na segunda operação do intelecto, um *primum intelligibile* que é o princípio de contradição (170). E' êle que permite o desenvolvimento do pensamento por um melhor conhecimento das quididades e pela formação consecutiva de outros princípios (171). Inversamente, para que cada passo ulterior do intelecto tenha um valor de evidência, é necessário que tudo possa ser reduzido a êste ponto de partida intuitivo (III, d. 24, a. 2, sol. 1, c.; et passim). Nesta acepção, os primeiros princípios podem dizer-se ainda naturalmente conhecidos, pois que se apresentam ao espírito, desde seu despertar, com uma evidência irresistível e irredutível (172). Podemos, portanto, dizer também que são *per se nota* e indemonstráveis (II, d. 3, q. 1, a. 6, ad 2; d. 21, q. 2, a. 3, ad 6; IV, d. 9, q. un., a. 4, sol. 1, c.). Mas, estas últimas denominações se aplicam sobretudo a propósito do terceiro aspecto dos primeiros princípios, isto é, considerando-os como bases do raciocínio científico.

De posse dos primeiros princípios desde o comêço de seu conhecimento ordinário, o homem pode procurar um desenvolvimento metòdicamente concatenado de seu saber. E' o *discursus*, segunda atividade da razão, sendo a primeira o ato de julgar (*com-*

---

(169). — "...determinata cognitio principiorum demonstrationis ex sensu acquiritur" (III, d. 25, q. 2, a. 1, sol. 4, ad 1). Cf. I, d. 17, q. 2, a. 5, ad 4; II, d. 24, q. 2, a. 3, c.; III, d. 23, q. 3, a. 2, ad 1. 4. Isso permite a São Tomás recusar formalmente a identificação do intelecto agente com o hábito dos primeiros princípios, e afirmar que êstes resultam da atividade abstrativa dos dois intelectos; cf. II, d. 17, q. 2, a. 1, c. (in fine); III, d. 35, q. 2, a. 2, sol. 1, c.

(170). — I, d. 8, q. 1, a. 3, c.; cf. IV, d. 49, q. 1, a. 3, qtla. 2, 2um contra. Procedendo assim imediatamente de uma apreensão intuitiva, o princípio de contradição é objeto de uma *visão* intelectual a título especial: III, d. 24, a. 2, sol. 1, c.; IV, d. 10, a. 4, sol. 5, c. (comparar com I, d. 8, q. 1, a. 3, c.). Evidentemente não se trata do princípio conhecido de maneira explícita, tal como se exprima em filosofia; basta que esteja na inteligência *in actu exercito*, como diriam os escolásticos posteriores.

(171). — III, d. 37, a. 2, sol. 2, ad 2. Com Averroes, São Tomás dirá que os primeiros princípios são o instrumento do intelecto agente. Vê-se que sentido dar a esta expressão metafórica. Cf. II, d. 28, q. un., a. 5, c.; III, d. 23, q. 2,

(172). — Ver I, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4; II, d. 3, q. 1, a. 6, ad 2; d. 24, q. 2, a. 3, c.; d. 39, q. 3, a. 1, c.; IV, d. 18, q. 1, a. 1, sol. 3, c.; d. 49, q. 1, a. 3, qtla. 2, 2um contra.

ponere et *dividere*) (173). Para tanto, é preciso partir dêsses mesmos princípios evidentes por si e que resultam espontâneamente de um juízo analítico sôbre os têrmos primitivos de nossa apreensão, tais como: o ser não é o não ser, o todo é maior que cada uma de suas partes. Seguindo Aristóteles, e desta vez mais de acôrdo com o Estagirita, Tomás expõe de um modo paralelo ao que encontramos quando da apreensão das essências a gênese psicológica dos princípios. Das sensações simples passa-se à memória, desta à "experiência", para enfim chegar aos princípios (174). E' que o autor considera o conjunto dos princípios como ponto de partida das ciências; êles devem, por conseguinte, ser explìcitamente conhecidos (III, d. 25, q. 2, a. 1, qtla. 4, ob. 4) e supõem o conhecimento de certos universais.

Nos princípios evidentes por si, o homem possui, de modo implícito, tôdas as ciências; êles são as *causas seminais*, ou causas primeiras das ciências (175). Tôdas as deduções ou demonstrações terão que partir dêstes pontos fixos, indemonstráveis porque claros por si, tão claros como a própria luz do intelecto agente (176). A *ratio* tem assim sua fonte no *intellectus principiorum* (III, d. 37, a. 3, 3um contra). Igualmente, seu ponto de chegada é um conhecimento quase intuitivo das conclusões, de vez que estas, reduzidas aos princípios, revestem a certeza imediata dos mesmos (177). A tal ponto que, segundo Tomás de Aquino, uma ciência que não dependesse de tais princípios não seria *ciência* no sentido próprio do têrmo (178); doutro lado, uma inteligência que tivesse um conhecimento compreensivo dos princípios, conheceria neles tudo quanto a razão pode conhecer (179). Da consideração dos princípios (que são *notiora simpliciter*: IV, d. 1, q. 1, sol. 2, ad 2) procede por dedução a *ciência* das conclusões, distinta do hábito dos princípios (180). Donde se segue que os prin-

---

(173). — IV, d. 15, q. 4, a. 1, sol. 1, c. Ainda: *collatio* (II, d. 24, q. 2, a. 2, c.; et saepe alibi) e *cogitatio* (I, d. 27, q. 2, a. 1, ad 3), mais raramente: *ratiocinatio* (II, d. 24, q. 3, a. 3, ad 5; III, d. 37, a. 3, 3um contra).

(174). — II, d. 24, q. 2, a. 3, c.; III, d. 14, a. 3, sol. 3, c.; d. 34, q. 1, a. 2, c.

(175). — I, d. 17, q. 1, a. 3, c.; d. 19, q. 5, a. 1, c.; III, d. 25, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 2; sol. 4, ad 1; d. 33, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 3; IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 4, c.

(176). — II, d. 24, q. 2, a. 3, c. Assim considerados, os princípios chamam-se *innata principia demonstrationis* (III, d. 33, q. 2, a. 4, sol. 4, c.).

(177). — Cf. II, d. 9, q. un., a. 8, ad 1; III, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, c.; d. 24, a. 2, sol. 1, c.; d. 27, q. 1, a. 3, ad 1; d. 31, q. 2, a. 4, ad 6; d. 35, q. 1, a. 2, sol. 2, c.; IV, d. 10, q. un., a. 4, sol. 5, c.

(178). — "...non esset eiusdem speciei cum aliis scientiis, nec una voce scientia diceretur" (III, d. 33, q. 1, a. 2, sol. 4, c.). Cf. d. 23, q. 2, a. 4, sol. 1, ad 4.

(179). — II, d. 9, q. un., a. 2, ad 2; IV, d. 45, q. 3, a. 1, c. Compreende-se assim porque São Tomás afirma que, se o intelecto agente fôsse a forma do possível (como pretendia Averroes), ter-se-ia desde o nascimento um saber completamente acabado (IV, d. 49, q. 2, a. 5, ad 11).

(180). — "...proprie actus rationis est deducere principium in conclusiones" (II, d. 24, q. 1, a. 3, c.). Cf. I, prol., q. un., a. 3, sol. 2, ad 3; III, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3, ad 3; d. 33, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 3. O autor tem aqui em vista

cípios são o meio pelo qual se chega às conclusões (III, d. 23, q. 2, a. 1, ad 4; d. 33, q. 1, a. 3, sol. 3, c). Mas, ainda que todo o valor das conclusões proceda dos princípios (II, d. 24, q. 2, a. 3, ad 1; d. 39, q. 3, a. 2, ad 2), não é necessário que êles estejam sempre presentes à consciência para que o hábito das conclusões vigore; basta a possibilidade da redução das conclusões aos princípios (181). Num certo sentido conhecem-se virtualmente os princípios nas conclusões, como a causa em seu efeito. Eis porque se pode empregar o têrmo "intelligere" para designar o conhecimento das conclusões (III, d. 28, a. 6, c.; IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 4, ad 6).

Os primeiros princípios são em seguida utilizados pelas diversas ciências, graças a uma determinação por princípios mais restritos (os princípios próprios a cada ciência), mas prenhes da fôrça dos primeiros princípios, de que são apenas uma aplicação particular a um certo ramo de conhecimentos (II, d. 39, q. 3, a. 2, c.; III, d. 37, a. 2, sol. 2, ad 2). Não acompanharemos mais longe o autor em sua teoria das ciências.

Voltemos, pois, aos primeiros princípios a fim de salientar uma característica que Tomás lhes atribui com muita insistência. Como fonte de todos os raciocínios, êles são também o fundamento de tôda certeza do pensamento discursivo. Pela resolução das conclusões nos princípios evidentes por si, nossa razão fica determinada; adere à verdade destas conclusões que se beneficiam da evidência irresistível dos princípios (182). Êstes, com efeito, não comportam possibilidade alguma de dúvida; jamais estão sujeitos a êrro, e ninguém pode consentir no que os contradiz diretamente (183). Só no domínio dos princípios particulares das ciências e

---

o tipo perfeito (dedutivo) do raciocínio. Há também o raciocínio de outro tipo, que parte de uma coisa mais conhecida para nós e procura chegar aos primeiros princípios. Ver I, d. 1, q. 4, a. 2, ad 1; II, d. 7, q. 1, a. 1, c.; III, d. 17, q. 2, sol. 1, c.; IV, d. 1, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 2.

(181). — "...habilitas ad considerandum principia" (III, d. 2, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 1).

(182). — I, d. 17, q. 1, a. 4, ad 2; III, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 3, c.; d. 31, q. 2, a. 4, c.; d. 39, q. 3, a. 2, sol. 3, c. Como para o juízo, a certeza não é tomada aqui sòmente como sentimento de segurança: quem tem a ciência está convencido de conhecer a verdade, conquanto aquêle que labora no êrro possa também ter o mesmo sentimento; o primeiro, porém, sabe remontar à causa de sua certeza, aos princípios evidentes por si, ao passo que o outro, não.

(183). — I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7; II, d. 5, q. 1, a. 1, ob. 4; d. 24, q. 3, a. 3, ad 2; d. 25; q. un., a. 2, c.; d. 39, q. 2, a. 2, ad 2; q. 3, a. 1, ad 1; a. 2, c.; III, d. 23, q. 3, a. 3, sol. 2, ad 2; IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 2, 2um contra. Entretanto, às vêzes São Tomás parece admitir a possibilidade de êrro quanto aos primeiros princípios: II, d. 7, q. 1, a. 2, c.; d. 39, q. 3, a. 1, c.; d. 43, q. un., a. 4, c.; III, d. 36, a. 1, c. Impossível interpretar isso como um êrro em relação aos princípios enquanto contidos nas conclusões (como dizem certas passagens citadas no comêço), porque êstes textos falam bem claramente dos princípios em si mesmos. Um dêsses trechos (II, d. 39, q. 3, a. 1, c.) quiçá nos poderia sugerir uma solução mais aceitável: o intelecto não pode cometer um êrro quanto aos primeiros princípios sem que, sempre, tudo o que êle pensa contra tais princípios lhe repugne. De fato não haveria verdadeiro êrro, de vez que a inteligência não pode dar sua adesão

na dedução das conclusões pode insinuar-se o êrro por diversas causas. Peca-se, nesse caso, virtualmente contra os primeiros princípios, o que não infirma em nada a adesão aos princípios em si mesmos, os quais não estão em causa (I, d. 17, q. 2, a. 5, ad 3; II, d. 39, q. 3, a. 1, ad 1). Além da certeza que compete às conclusões por sua subordinação aos princípios, São Tomás fala da certeza experimental que consiste em verificar pela perceção sensível o que já se conhecia por uma demonstração dedutiva. Esta certeza traz um complemento de satisfação ao espírito humano unido substancialmente a um corpo (III, d. 14, a. 3, sol. 5, c.).

Em conclusão, os princípios são a regra segundo a qual se mede tudo o que dêles decorre. Por serem uma participação da verdade primeira e incriada, temos neles um padrão seguro para aferir com certeza todos os atos de nossa razão (184). Por isso mesmo, compete à suprema virtude intelectual — a sabedoria, — ou, entre as ciências, à metafísica, ordenar, hierarquizar e julgar todos os conhecimentos à luz divina dêsses princípios (185).

---

ao que vai contra os primeiros princípios. Ao contrário, são sempre subentendidos, mesmo para quem parece transviar-se dêles, pois que atuam sempre reconduzindo essa pessoa à sua evidência.

(184). — II, d. 24, q. 1, a. 1, ad 3; III, d. 33, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 1; IV, d. 18, q. 1, a. 1, sol. 3, c.; d. 49, a. 2, a. 7, ad 2.

(185). — I, d. 35, q. un., a. 1, ad 5; II, d. 3, q. 3, a. 2, c.; III, d. 34, q. 1, a. 2, c.; d. 35, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 1; a. 3, sol. 1, c.

SEGUNDA PARTE.

CAPÍTULO I

IMPLICAÇÃO PSICOLÓGICA DA ABSTRAÇÃO.

Na base da teoria da abstração encontram-se em Santo Alberto os mesmos fatos de consciência que vimos em São Tomás.

Nossa inteligência não é criadora (I *Sent.*, d. 35, a. 1, 2um contra). Conhecemos as coisas porque são (*S. de Cr.*, II, q. 58, a. 3, 7um contra). A alma por si está em pura potência de conhecimentos, capaz de tornar-se tudo ("quo est omnia fieri intelligibilia"), mas nada sendo em ato (186). Encontra-se aqui a expressão "tabula rasa" para designar o intelecto em potência (187). O aperfeiçoamento do intelecto se faz, pois, pela ação dos objetos sôbre êle. Êstes objetos se apresentam primeiro à sensação. O que a teoria da abstração deve explicar é a origem das *species* inteligíveis a partir da experiência sensível (188). As noções que temos das coisas se formam no interior de nossa inteligência, o que se evidencia sobretudo no fato de os objetos apreendidos pela sensação serem particulares, singulares, enquanto que os conceitos são abstratos e universais (189).

---

(186). — I *Sent.*, d. 3, a. 20, quaest. 1; II *Sent.*, d. 3, a. 6. ob. 4; III *Sent.*, d. 13, a. 4, quaest., d. 14, a. 1, ob. 3; *S. de cr.*, II, q. 58, a. 3, 5um contra. Ver, entretanto, uma restrição de que falaremos no capítulo seguinte (§ 1), mas que não tem conseqüências para a teoria dos dois intelectos.

(187). — *S. de cr.*, I, q. 24, a. 2, c. São Tomás não emprega jamais no *Comentário* esta expressão, que aparece na *Suma Teológica* (I, q. 79, a. 2, c.). Ela se acha também no texto do *De ente et essentia* editado por L. Baur (c. 5(3), p. 45, 1. 20), ao passo que Roland-Gosselin (c. 4, p. 36, 1. 18) a rejeita.

(188). — "...cum enim (ut dicit Avicenna in *prima Philosophia*) speculativus tantum sit intellectus accipiens, et a corpore et a rebus cognitis, non potest ipse uti in cognoscendo nisi forma abstractionis: quia res non scitur nisi per id quod est natura rei: et hoc non est in nobis, sed oportet a re accipere: ideo est quod abstrahit a re ipsa. Cum autem rei non coniungatur nisi mediantibus corporalibus organis in quibus primum imprimitur forma rei, ideo oportet ipsum etiam posterius accipere a corpore: et sic patet ratio dicti Avicennae, quod speculativus accipit a rebus et a corpore" (I *Sent.*, d. 36, a. 7, c.).

(189). — Quanto à imanência: *S. de cr.* II, q. 55, 6um contra; IV *Sent.*, d. 23, a. 16, ad 1. Quanto ao caráter abstrato dos conceitos: I *Sent.*, d. 39, a. 9, ad 1, 2.

§ 1. — NECESSIDADE DOS DOIS INTELECTOS.

O ponto de partida da teoria da abstração é, pois, para Alberto de Colônia o empirismo tal como se encontra em Tomás de Aquino. O homem deve partir do material sensível, só inteligível em potência.

Estamos diante de uma dupla potencialidade.

Em primeiro lugar, a do objeto, que deve sofrer uma transformação para tornar-se inteligível em ato (190). O conhecimento supõe que a semelhança da coisa a conhecer exista no intelecto (191). Por ela o intelecto torna-se a coisa conhecida, mas só de um certo modo, não completamente. A coisa mesma, em sua própria natureza, não está em nós. E', portanto, uma representação (*similitudo*) do objeto conhecido por meio de uma *species*, tendo esta um outro modo de ser no intelecto que o da coisa em si mesma (192). Como se produz esta *species*, pois que as coisas por si só possuem o modo de ser físico?

Aparece então a outra potencialidade. A *species* inteligível em ato precisa atualizar a determinabilidade da inteligência, capaz de tornar-se tudo. Eis o que Santo Alberto exprime quando diz que é necessário um princípio que una as *species* ao intelecto ("coniungere intellectui possibili", "uniri ad intelectum possibilem", "imprimere in possibilem", etc.) (193). Atentando para a imanência do ato intelectivo, o autor formula ainda de outro modo a função dêste princípio: as *species* devem ser produzidas na inteligência pela ação de um princípio ativo (194).

---

(190). — "...generans intelligibiliter secundum actum non est in rebus, sed oportet ipsum esse in natura intelligentiae: quia aliter non generaret eam secundum formam intelligibilem, sed secundum formam rerum" (*S. de cr.*, II, q. 34, a. 1, ad 3).

(191). — "Nihil intelligitur nisi per assimilationem intelligentis et intellecti" (*S. de cr.*, I, q. 24, a. 1, contra, in fine). "...(ut volunt omnes Philosophi) scientia nihil aliud est quam assimilatio scientis ad rem scitam per rationem sciti et speciem" (I *Sent.*, d. 36, a. 2, ob. 1; cf. ad 1). Ver I *Sent.*, d. 28, a. 10, ad quaest. 2; III, d. 14, a. 2, ob. 2. Quanto ao princípio: *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*, Alberto adota uma fórmula mais próxima da do *Liber de causis*, donde ela provém: "Et hoc est quod dicit commentum in expositione eiusdem propositionis, quod res non recipiunt formas nisi secundum modum possibilem" (*S. de cr.*, I, q. 24, a. 2, c., in fine). Cf. *S. de cr.*, II, q. 21, a. 5, 1um contra.

(192). — *S. de cr.*, II, q. 5, 2, ad 4; q. 45, a. 2, ad 1; q. 55, a. 1, 8um contra; q. 57, a. 2, c.; ad ob.; I *Sent.*, d. 39, a. 9, ob. 2, ad 1 et 2; d. 37, a. 27, ad obb. 8-12 (p. 273b); II *Sent.*, d. 3, a. 17, ad quaest. 3; III *Sent.*, d. 24, a. 1, ob. 2, sed contra (in fine).

(193). — Cf. *S. de cr.*, I, q. 24, a. 1, contra; q. 34, a. 2, c.; II, q. 34, a. 1, 3um contra; q. 55, a 2, ob. 4; II *Sent.*, d. 3, a. 6, ob. 4; III, d. 13, a. 10, quaest.

(194). — "...formae educuntur ex ipso per operationem agentis" (*S. de cr.*, I, q. 24, a. 2, ad 1).

Dessa forma, as duas potencialidades nos levam a admitir um princípio ativo distinto do intelecto que é *tabula rasa* (intelecto possível, passível ou *hylealis*) e capaz de as atualizar (195).

Na opinião do mestre, tal como na de seu discípulo, esta dualidade de potências deve ser concebida como dois princípios que necessàriamente cooperam na produção do ato único de conhecimento, de sorte que é um absurdo perguntar se o intelecto agente conhece os objetos (196). Rigorosamente falando, quem conhece é a alma intelectiva, que dispõe destas duas potências necessárias a tôda intelecção (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 6, ad 1; ad quaest.).

Como se chega pela ação dos dois intelectos à atualização das duas potencialidades, isto é, à abstração?

A apreensão dos objetos principia, já o dissemos, pela sensação. E' sôbre os dados das potências sensitivas superiores (sentidos internos) (197) que se fará o processo abstrativo. Na *Summa de homine,* Alberto estuda minuciosamente estas potências. Explica-nos que a *phantasia* se diz em dois sentidos. No sentido lato ela abrange três potências: a *imaginatio,* a *phantasia* pròpriamente dita e a *aestimatio*. Nesta acepção Aristóteles a define: *motus a sensu secundum actum factus*. No sentido estrito a fantasia é a potência que sintetiza as imagens sensíveis (198) e chama-se no homem *vis cogitativa* (segundo Avicena e Algazel). Ordenando as imagens, ela prepara o trabalho do intelecto agente (*S. de cr.*, II, q. 38, a. 2, a.; a. 3, ad ob. 2; cf. q. 40, a. 3, ob.). Por sua vez, a *imaginatio* pode tomar-se também em dois sentidos. Às vêzes, inclui-se nela a *phantasia,* como parece fazê-lo Aristóteles, e até a *aestimativa;* ao passo que, em rigor, a *imaginatio* é a potência que retém as imagens dos objetos sensíveis quando êstes não mais estão presentes aos sentidos externos (199).

---

(195). — *S. de cr.*, I, q. 24, a. 1, ob. 2; I *Sent.*, d. 8, a. 25, ob. 5; d. 36, a. 3, ob. 8; ad 8. Ver *S. de cr.*, II, q. 55, a. 1, 5um et 6um contra: a primeira atualização, o intelecto possível a poderia realizar; mas, se efetuasse também a segunda, estaria, sob o mesmo aspecto, em ato e em potência: êle determinaria sua indeterminação. Cf. ibi., a. 4, ptla. 1, ad 3.

(196). — *S. de cr.*, II, q. 55, a. 1, ad 4: "...hoc nihil est quaerere, Utrum intellectus agens recipit speciem vel intelligit eam... Similiter intellectus agens lumine suo intellectuali operatur unum intelligibile ab uno intellectu possibili, quod intellectus est agentis et possibilis, sed agentis sicut ab ipso, et possibilis sicut in ipso..." Cf. II *Sent.*, d. 3, a. 6, ob. 4.

(197). — "Partes animae sensibilis quae sunt apprehensivae deintus" (*S. de cr.*, II, q. 37, prol.). Cf. ibid., q. 4, a. 3, 1um contra; q. 5, a. 2, 4um contra; q. 19, prol.; III *Sent.*, d. 30, a. 4, c.

(198). — "...potentia collativa imaginum per compositionem et divisionem" (*S. de cr.*, II, q. 38, a. 1, c.). Cf. ibid., a. 4, c.

(199). — *S. de cr.*, II, q. 37, a. 1, c.; cf. q. 38, a. 4, c.; I, q. 69, a. 3, ptla. 3, quaesitum 2um, c. p. 710 a). Vimos que São Tomás fala indiferentemente de *imaginatio, phantasia* e *vis cogitativa;* êle toma, portanto, fantasia e imaginação no sentido lato, abrangendo em cada uma dessas denominações as duas outras, como Aristóteles no dizer de Alberto Magno.

Sendo os fantasmas a matéria preparada para a abstração (cf. *S. de cr.*, II, q. 37, a. 4, c.), surge a seguinte questão: como o intelecto ativo irá torná-los inteligíveis em ato, pois que os fantasmas, conquanto transcendam já a matéria, ainda se acham na esfera do particular (*S. de cr.*, II, q. 34, a. 3, ad ob. 3; q. 46, ad quaest. 1)?

Santo Alberto, seguindo Aristóteles, serve-se da comparação da luz na percepção visual para explicar a ação do intelecto agente (200). Encontra-se aqui a mesma teoria da ação da luz em relação às côres como a que deparamos em São Tomás; apenas, Alberto se demora mais nesta doutrina e cita as fontes árabes (201). A côr só é visível em potência. A luz torna-a visível em ato, dando-lhe o ser formal de côr, isto é, a luz é como a forma, e as côres exercem a função de matéria (202). Elas recebem um modo de ser dito imaterial e espiritual (203). Sob êsse modo de ser imaterial, as côres atravessam o meio — o transparente, — para influir no órgão da vista (204). E' um modo de ser imperfeito, pois que no meio as côres se acham sòmente em potência (205). Ao passo que seu discípulo designa também por *intentio* êste estado imperfeito das côres no meio, Alberto Magno reserva o têrmo para o modo de ser das coisas enquanto são princípios de conhecimento (transcendendo, portanto, seu ser material), conforme a definição que assim formula: "Et voco *intentionem* speciem quae principium est cognitionis sensibilis" (206). Em outras palavras, a côr é uma *intentio* quando possui em ato o modo de ser imaterial, informando o órgão da vista para a determinar a ver (207).

A atualização das côres se faz em virtude de ser a luz a forma própria (acidental) do primeiro móvel — o céu, — forma pela qual se realizam tôdas as transformações no mundo terrestre (208).

---

(200). — "...intellectus agens, ut dicit Philosophus, est ut lumen in visu" (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 1, 9um contra).

(201). — Cf. *S. de cr.*, II, q. 21, a. 3, ptla. 1, ad obb.; a. 5, 2um contra.

(202). — *S. de cr.*, II, q. 27, a. 3, ptla. 3, c. A luz se incorpora na côr, diz ainda em outro lugar (IV *Sent.*, d. 12, a. 16, 2a. via, ob. 2 et ad 2).

(203). — *S. de cr.*, II, q. 22, pp. 210-214), et passim. Isso chama-se também abstração (ibid., q. 21, c; IV *Sent.*, d. 12, a. 16, 2a. via, ob. 2).

(204). — *S. de cr.*, II, q. 26, quaest. 4, obb. 1, 2, ad 1 et 2. O transparente é também atualizado pela luz (*S. de cr.*, II, q. 21, a. 4, ad 1), mas nem por isso êle se torna colorido (ibid., q. 34, a. 2, ad quaest.; q. 22, p. 211b).

(205). — "...in transsitu et in fieri" (*S. de cr.*, II, q. 45, a. 2, p. 414b). Cf. q. 21, a. 5, ad quaest. (in fine); q. 34, a. 2, ad quaest.

(206). — *S. de cr.*, II, q. 34, a. 2, quaest. (p. 298a); cf. q. 45, a. 2, ad 3, ad id quod quaeritur (pp. 414b-415a).

(207). — O duplo modo de ser implica que a *intentio*, ou a *species*, é ontologicamente distinta da coisa: "In omnibus autem aliud est res, et aliud est intentio ipsius in anima" (I *Sent.*, d. 3, a. 2, ad 2).

(208). — IV *Sent.*, d. 18, a. 8,; cf. *S. de cr.*, II, q. 19, a. 2, 5um contra; q. 21, a. 1, ad quaest. 1; III *Sent.*, d. 13, a. 11, ad 2.

Além disso, a luz atualiza a vista, aperfeiçoando-a para que possa ver (209).

São Tomás retomou, pois, de seu mestre a doutrina acêrca da luz que faz as côres em ato.

Alberto critica a opinião de Averroes, segundo a qual a luz é necessária apenas para tornar o transparente luminoso em ato (210). Tomás de Aquino sòmente em suas últimas obras reparará na teoria de Averroes e a julgará mais conforme com os textos de Aristóteles (cf. nota (28).

Santo Alberto não deixa de prevenir que não se deve dar um sentido espacial à doutrina exposta, mas, ao contrário, ver nela uma explicação causal (*S. de cr.*, II, q. 22. appendix, ad 8; cf. q. 21, a. 5, c.).

Servindo-se da comparação da luz para explicar o processo abstrativo do intelecto agente, não se deve esquecer, continua o autor, que se trata de uma simples comparação, como também no outro exemplo aristotélico da arte em relação à matéria. Em cada uma dessas duas metáforas, a semelhança com o fato a ilustrar é apenas parcial, ainda que a comparação da luz seja mais apropriada (211).

Com estas restrições, podemos abordar a exposição da abstração intelectual, apoiada quase sempre no primeiro exemplo de Aristóteles.

O intelecto agente tem em si uma luz, que projeta sôbre os fantasmas para extrair dêles (ou abstrair) o inteligível (212). Esta luz diz-se o ato ou mesmo a *species* de todo inteligível; o intelecto agente é o constitutivo formal dos inteligíveis enquanto estão em ato, isto é, no modo de ser intencional (primeira atualização) (213). Pela *species* da coisa tornada inteligível em ato, o intelecto agente atualiza o intelecto em potência (I *Sent.*, d. 36, a. 3, c.); o intelecto ativo é como a causa eficiente e formal que faz com que o inteligível se torne a forma do intelecto possível, o qual por essa razão é comparado com a matéria (214); êle imprime as *species* abstratas (*intentiones* ou *intentiones* rerum) (*S. de cr.*, II, q. 45, a. 2, ad 1; q. 56, a. 3, quaest. 2, ad 3) no intelecto possível (também: "coniungit cum possibili")

---

(209). — Isso, ela o faz pelas côres, como o diremos logo.

(210). — *S. de cr.*, II, q. 51, a. 3, ptla. 1, 2a diffinitio, 3um et 4um contra et ad obb.

(211). — *S. de cr.*, II, q. 55, a. 2, ad 1. Em São Tomás, no *Comentário*, salvo êrro, não se acha jamais o exemplo da arte.

(212). — I *Sent.*, d. 2, a. 5, c.; II *Sent.*, d. 8, a. 10, 2um contra. Ou ainda: fazer brotar o inteligível (II *Sent.*, d. 7, a. 5, ad quaest. 2).

(213). — *S. de cr.*, II, q. 55, a. ad 5: "Intellectus vero agens... agit... per suam simplicitatem... et illam simplicitatem confert omnibus intelligibilibus". Ibid., 17, a. 3, ad 17; q. 55, a. 5, ad ob. 2; ad quaest. 2; a. 6, ad quaest. 2; q. 58, a. 1, ad quaest. 1; I *Sent.*, d. 35, a. 12, ad 1; d. 36, a. 3, c.

(214). — *S. de cr.*, II, q. 55, a. 2, ad 1; I *Sent.*, d. 35, a. 2, ad quaest. 3.

(215) (segunda atualização). Compete aos fantasmas determinar o intelecto em potência ao conhecimento de tal ou tal coisa (216); êles movem, mas, como sua ação depende da do intelecto agente. exercem um papel instrumental (217). O intelecto atualizado. *intellectus in actu* (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 2, ad 2), chama-se também *intellectus in habitu* ou *intellectus formalis*, segundo Alexandre de Afrodísia. O autor fala longamente destas denominações e de outras mais, citando os filósofos árabes que as mencionam (*S. de cr.*, II, q. 54).

Certos textos, como se dá com São Tomás, parecem implicar ainda uma outra função do intelecto agente. Assim como a luz atualiza a própria vista, também o intelecto agente exerce uma certa ação sôbre o intelecto possível para o atualizar, elevar e iluminar. Isso vem descrito como sendo uma atividade espiritual de um intelecto sôbre o outro, o que permite dizer-se que o agente é a forma e o ato do possível, mas sem trazer a êste nenhum conteúdo determinado. Na realidade, parece que, ainda aqui, não há desacôrdo entre o discípulo e o mestre; trata-se da ação que o agente exerce pela iluminação dos fantasmas, e não de uma influência imediata sôbre o intelecto possível. O mesmo se diga da luz e da vista: esta é atualizada pelas côres iluminadas (218). Mas deve-se em todo caso convir em que Santo Alberto admitiu uma certa compenetração das duas potências, uma atualização habitual do intelecto possível pela luz do intelecto agente (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 6, ad 1, 2; ad ob. 1; I *Sent.*, d. 3, a. 29, c., in fine). São Tomás não parece seguir essa opinião. Numa passagem (I, d. 3, q. 3, a. 5, c.) que lembra os textos de Alberto, o jovem bacharel supõe sempre um conteúdo para que se possa dizer que a luz do intelecto agente está no intelecto possível (ver cap. seguinte, § 3).

---

(215). — II *Sent.*, d. 8. a. 10, 2um contra; III *Sent.*, d. 13, a. 10, quaest.

(216). — *S. de cr.*, II, q. 55, a. 2, ad 4: "Similiter est de intellectu possibili; illum enim movet intelectus agens ut agens universale, quod uno modo agit respectu omnium intelligibilium; phantasma autem movet ut agens particulare". Cf. ibid., q. 28, a. 2, c.; q. 34, a. 1, 3um contra; q. 55, a. 6, ad quaest. 2; II *Sent.*, d. 4, a. 1, ad quaest. 2.

(217). — Cf. I *Sent.*, d. 3, a. 29, c. Não encontramos em Santo Alberto a expressão "movens motum" para o fantasma enquanto instrumento do intelecto agente. Mas o intelecto agente é chamado "primum movens" (*S. de cr.*, q. 55, a. 3, ob. 9) e a *phantasia* "in potentia movens respectu intellectus agentis" (ibid., a. 6, ad quaest. 2). Nas *Sentenças*, São Tomás não parece mais claro que seu mestre a propósito da função instrumental dos fantasmas. Dado o contexto doutrinal desta questão, não cremos que o progresso realizado por São Tomás, mesmo nas obras posteriores, seja tão importante como o pensa G. C. REILLY (*The Psychology of Saint Albert the Great*..., p. 57).

(218). — *S. de cr.*, I, q. 24, a. 2, ad 1; II, q. 55, a. 3, ob. 11; q. 56, a. 6, quaest. 1, ad 1; I *Sent.*., d. 1, a. 15, ad quaest.; d. 2, a. 5, c.; d. 3, a. 29, c.; d. 17, a. 4, c.; d. 36, a. 3, c.; II *Sent.*, d. 4, a. 1, ad quaest. 2; IV *Sent.*, d. 18, a. 8, c.; ad 1. Comparar o texto I *Sent.*, d. 1, a. 15, ad quaest. com a passagem de São Tomás no 4.º livro das *Sentenças*, q. 2, a. 1, ad 15.

Há ainda outro ponto onde Alberto não é seguido por seu discípulo: quando reduz a dualidade dos dois intelectos à famosa distinção de *quo est* e *quod est*, derivando o intelecto agente do *quo est* (o ser da alma racional), e o intelecto possível do *quod est* (o sujeito concreto, *substans*) (219). Em última análise, acrescenta o autor, pode substituir-se a distinção do *quo est* e *quod est* simplesmente pela do ato e potência (220).

Uma vez atualizado o intelecto possível, tôdas as condições exigidas para a intelecção acham-se realizadas; êle exerce então sua operação, um *juízo* ("iudicat de intelligibili") (221). Êste juízo tem como objeto, não a *species intelligibilis*, e sim a própria coisa donde provém a *species* (222).

Quanto ao *verbum*, Santo Alberto apresenta uma doutrina ainda menos desenvolvida que a de São Tomás. Para que haja *verbum*, não basta o ato de intelecção, que consiste na assimilação do inteligível ao sujeito que conhece; é mister acrescentar-se um aspecto ("addit rationem"): que tal ato se reporte ao objeto conhecido, enquanto expresso, reproduzido pelo espírito. Mais ainda, parece que para Alberto Magno o *verbum* implica sempre uma tendência à manifestação da idéia aos outros (223). Ao passo que para o discípulo a manifestação a si mesmo chega para podermos falar em *verbum*, para Santo Alberto isso é o simples ato de intelecção e não o *verbum* (224). A linguagem interior (*sermo* ou *dictio interior*) exige uma *intentio prolationis*, uma disposição a ser comunicada a outrem (*S. de cr.*, I, q. 60, a. 2, c., ad 8; I *Sent.*, d. 28, a. 10, ad quaest. 2). Esta disposição se torna efetiva pela linguagem exterior (225).

---

(219). — Santo Alberto daí conclui que o intelecto agente é o princípio do próprio ser do intelecto possível (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 5, ad quaest. 3).

(220). — Ver *S. de cr.*, II, q. 55, a. 4, ptla. 1, 1um contra; c.; ptla. 2, ad 2; a. 6, c.; q. 56, a. 1, ad 1; I *Sent.*, d. 3, a. 33, 4um contra; a. 34, c. Conforme a *Suma* atribuída a Alexandre de Hales (livro II, 1a. pars, p. 452, sol.), o intelecto agente provém da forma da alma, enquanto que o possível vem de sua matéria. Na recém-descoberta *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, obra autêntica de Alexandre, encontra-se apenas o princípio geral de que em todo ser composto há a dualidade de *quo est* e *quod est;* nesta *Glossa*, além disso, o autor não admite a composição de matéria e forma na alma.

(221). — *S. de cr.*, II, q. 55, a. 4, ptla. 2, ad 3. A própria sensação já é um juízo (ibid., q. 34, a. 1, 3um contra; a. 3, p. 303b). Alberto sublinha muito bem o aspecto de espontaneidade ativa do intelecto possível. Ver ibid., q. 57, a. 1, ad 2, p. 489a.

(222). — "...si proprie loquamur, species intelligibilis non est materia considerationis circa quam est consideratio, sed potius res cuius est illa species: sicut etiam in visu species visibilis non est materia circa quam est visus, sed potius res visa" (*S. de cr.*, II, q. 57, a. 1, ad ob. 1).

(223). — "...(conceptio) intentionum illarum quae exprimuntur per linguam" (II *Sent.*, d. 8, a. 3, ob. 2).

(224). — Foi talvez tendo em vista esta afirmação do mestre que São Tomás, em certa passagem, deu a entender que se poderia identificar o *verbum* com o ato de intelecção, pois que para êle o *verbum* consiste só em uma manifestação a si mesmo (cf. S. Tomás, I, d. 27, q. 2, a. 2, sol. 1, c.).

(225). — "...verbum nostrum manifestat nostrum conceptum" (I *Sent.*, d. 27, a. 5, c.).

§ 2. — O INTELECTO POSSÍVEL.

Estabelecendo de modo perfeitamente paralelo a implicação dos dois intelectos, Alberto de Colônia e Tomás de Aquino chegarão lògicamente às mesmas conseqüências quanto à natureza do intelecto possível.

Alberto, entretanto, não conhece ainda as opiniões errôneas dos filósofos árabes a tal respeito. Refere-se apenas vagamente a certos hereges que ensinavam a corruptibilidade da alma humana (*S. de cr.*, II, q. 61, a. 2, sed contra). Quanto a Averroes, êle o cita expressamente em abôno de sua doutrina (*S. de cr.*, II, q. 61, a. 2, obb. 6, 7; cf. q. 57, a. 3, 2um contra); ignora, pois, completamente que, segundo o Comentador, a inteligência comum da espécie humana é separada dos indivíduos.

Para o mestre de São Tomás, como para êste, a alma racional é forma substancial do corpo, seu ato e sua perfeição, apesar de não ser, enquanto racional, forma de nenhuma parte do corpo. Isso quer dizer tão sòmente que, considerando-a em suas potências intelectuais, não se pode localizá-las em órgãos determinados. E' uma forma espiritual que tem algumas potências orgânicas e outras que o não são (226). Desnecessário acrescentar que essa doutrina supõe a distinção real entre a essência e as potências, e implica a subsistência da alma como princípio espiritual (cf. I *Sent.*, d. 3, a. 33, ad 2).

§ 3. — O INTELECTO AGENTE E A ILUMINAÇÃO DIVINA.

Santo Alberto teria ensinado nestas duas grandes obras que o intelecto agente pertence a cada indivíduo humano, tal como o possível, ou era partidário do intelecto agente separado?

As afirmações categóricas do mestre a êsse respeito não deixam subsistir dúvida alguma: o intelecto agente faz parte de cada alma humana, como uma de suas faculdades.

Mas, as perspectivas históricas acêrca dessa doutrina são bem diferentes das que São Tomás apresenta em seu *Comentário das Sentenças*. Na *Summa de homine* (q. 55, a. 3) Alberto Magno se ocupa bastante extensamente com a questão. Enumera, em primeiro lugar, vinte e duas razões contrárias à sua opinião e que tendem a demonstrar que o intelecto agente é uma substância separada ou o próprio Deus. Há alguns argumentos tirados de Aristó-

(226). — Ver *S. de cr.*, I, q. 30, a. 2, c.; II, q. 4, a. 1, ad 5, 7; a. 2, ad 7; q. 7, a. 1, ad ob. 1; q. 55, a. 3, ad 1; q. 78; I *Sent.*, d. 8, a. 26, quaest. 2, et ad quaest. 2; II *Sent.*, d. 30, a. 1, 3a. via, ad 2; III *Sent.*, d. 15, a. 3, c.; ad 1; IV *Sent.*, d. 23, ad. 15, ob. 2.

teles, mas os que têm a palavra são principalmente Avicena e Algazel. A isso o mestre opõe oito razões. A primeira é a passagem onde Aristóteles afirma a necessidade, na alma, de um princípio ativo ao lado do intelecto em potência: "necesse est et in anima has esse differentias" (III *De anima,* cap. 5.430a, 10-14). O segundo argumento provém de Averroes. Os outros *sed contra* se baseiam em implicações da teoria da abstração ou em outras doutrinas aristotélicas. No corpo do artigo, enfim, Alberto passa em revista as diversas opiniões dos filósofos. Há, primeiro, os que negam a existência de um intelecto agente. Em seguida, os que a admitem, mas divergindo na maneira como compreendem a natureza dêsse princípio ativo. Alguns identificam-no com a causa primeira, outros com o hábito dos primeiros princípios ou com o hábito de tôdas as *species* inteligíveis; certos filósofos, afinal, como Avicena, fazem dêle uma inteligência separada, a da décima esfera (*decimi ordinis*). A todos êsses autores nosso escolástico opõe sua maneira de ver. Apoiando-se em Aristóteles e Averroes, nega ser o céu animado por diversas inteligências, excluindo assim o fundamento do sistema emanativo de Avicena. E acrescenta: "Similiter dicimus intellectum agentem humanum esse coniunctum animae humanae, et esse simplicem, et non habere intelligibilia, sed agere ipsa in intellectu possibili ex phantasmatibus, sicut expresse dicit Averroes in commento libri *de Anima*". Logo, para Santo Alberto, Averroes seria um partidário da multiplicidade dos intelectos agentes (cf. ad 14; q. 55, a. 1, 2um contra). E' que, como o dissemos acima, Alberto não se tinha ainda apercebido do monopsiquismo do filósofo de Córdova (227). No artigo seguinte (ptla. 1) volta a tratar da questão para considerá-la de um ponto de vista puramente especulativo. A conclusão aqui é a mesma, bem como em tôdas as outras passagens onde o problema se põe (228).

Se há, pois, perfeito acôrdo entre Tomás e Alberto quanto à doutrina do intelecto agente pessoal, o estado da questão difere bastante de um a outro. Em primeiro lugar, o discípulo se encontra num estádio mais avançado no conhecimento do sentido do averroísmo (229). Depois, São Tomás dá mais atenção à teoria de Deus intelecto agente, ao passo que seu mestre não lhe dá tanta

(227). — Cf. D. SALMAN, *Note sur la première influence d'Averroès,* 1937, pp. 208-209.

(228). — Ver *S. de cr.,* II, q. 34, a. 1, 3um contra; q. 51, ob. 6; q. 54, a. un., c. (p. 451b), ad quaest. 2; q. 55, a. 2, c., ad 1.

(229). — Em compensação, Alberto parece ser mais seguro no tocante ao pensamento de Aristóteles. Supõe sempre que o Estagirita fazia do intelecto agente uma faculdade da alma. São Tomás, embora procurando às vêzes interpretar certas passagens de Aristóteles nesse sentido, declara, entretanto, que o filósofo era partidário do intelecto agente separado (II, d. 17, q. 2, a. 1, c.).

importância. Enfim, parece poder-se afirmar, sem mêdo de errar, que Santo Alberto é mais conseqüente em admitir, claramente e sem reservas, um intelecto potência da alma humana. Com efeito, a dualidade de intelectos é uma implicação da teoria aristotélica da abstração. Ora, conforme as pressuposições que constituem o ponto de partida desta teoria, não se compreende como se possa chegar à doutrina de um intelecto agente separado. Trata-se de explicar como o homem, que parte do conhecimento dos objetos sensíveis, chega a aprender êsses mesmos objetos num conhecimento espiritual, num ato que se produz no interior de sua inteligência. Para resolver as antinomias que um tal problema apresenta, conclui-se pela existência de duas faculdades, distintas mas inseparáveis. Tendo em vista o que a teoria dos dois intelectos deve explicar, uma dessas faculdades não teria sentido sem a outra. Foi o mérito de Alberto Magno ter sublinhado esta conseqüência (230), enquanto que São Tomás se deixou influenciar por doutrinas derivadas de sistemas opostos ao seu, doutrinas que o induziram a considerar a possibilidade, ao menos no plano da psicologia, de um intelecto agente separado.

Vejamos agora qual o pensamento de Santo Alberto a propósito da iluminação divina que sobreviesse à luz do intelecto agente.

Notemos, antes de tudo, que não é fácil discernir o sentido exato de muitas passagens relativas a esta questão. As mais das vêzes parece que o autor fala dos modos de conhecimento superiores à ordem natural. Ora se trata de revelações divinas e angélicas ou das más inspirações diabólicas, ora nosso escolástico se coloca no ponto de vista dos filósofos e fala da infusão de idéias pelas inteligências separadas. Há, contudo, textos que visam claramente o conhecimento natural ordinário.

Na *Summa de homine,* a posição do mestre afigura-se bastante firme. Abordando pela primeira vez o problema, êle o deixa em suspenso, prometendo a solução para mais tarde (231). E' no artigo acima comentado, a propósito do intelecto agente pessoal (q. 55, a. 3), que Santo Alberto expõe sua opinião. O objetante pretende, com Santo Agostinho em seu *De magistro,* que nada podemos conhecer sem o concurso do mestre interior que é Deus, e com o Apóstolo (II *Cor.*, c. 3, v. 5), que nada podemos pensar por nós mesmos (obb. 20 e 21). Alberto responde que Agostinho apenas queria dizer que tôda a luz de nossa inteligência vem da cau-

---

(230). — Ver II *Sent.*, d. 8, a. 10, c. Cf. *S. de cr.*, II, q. 57, a. 5: Alberto não vê possibilidade de dar um sentido aceitável à teoria de Avicena.

(231). — "Et utrum illa impressio sit opus intellectus agentis vel modi revelationum et prophetiae... modo non determinamus" (*S. de cr.*, II, q. 8, a. 2, ad 5).

sa primeira; portanto, sem Deus, o homem nada poderia conhecer, pois que dêle provém e depende a faculdade de iluminar, própria do intelecto agente (232). Respondendo em seguida à objeção tirada de São Paulo, o autor distingue: há verdades que não podemos conhecer sem a iluminação da graça, isto é, as verdades sobrenaturais. As que são do domínio da razão, nós as conhecemos por nós mesmos; entretanto, não perfeitamente por nós mesmos, mas pela *virtus* do intelecto agente, a qual nos foi dada por Deus (233).

A situação não é idêntica no *Comentário das Sentenças*. Se aí se encontram afirmações que se enquadram na mesma ordem de idéias, há contudo uma passagem muito significativa em que Santo Alberto cede ao agostinismo. No princípio do livro I (d. 2, a. 5) o mestre estuda a questão se o homem pode atingir a verdade sem um auxílio especial de Deus. Antes do corpo do artigo vêm as razões em favor da afirmativa (234): o texto do Ambrosiaster: "omne verum a quocumque dicatur est a Spiritu sancto", e o argumento do *De magistro* de Santo Agostinho (obb. 1 e 3). Em seguida, um objetante pretende que não se precisa de uma graça especial para conhecer os primeiros princípios e tudo o que é do domínio das artes liberais. Na *solutio,* Alberto começa por estabelecer que o conhecimento exige quatro coisas, a saber: o intelecto possível, em potência de conhecer; o intelecto agente, que com sua luz efetua a abstração das *species,* nas quais se encontra a verdade; a coisa, que constitui o objeto do conhecimento, seja imediatamente, seja por uma imagem, e que é objeto da verdade ("de qua est veritas"); enfim, os princípios, que são como que instrumentos para conhecer e donde provém a verdade. Ora, continua o autor, certos filósofos acreditaram que isso chega para se conhecer a verdade de ordem racional. Deve-se, porém, dizer que só a luz do intelecto agente não basta sem um acréscimo da luz do intelecto incriado, como a luz do sol se acrescenta à luz das

---

(232). — "Ad aliud dicendum, quod Augustinus in libro *de Magistro* intendit, quod omne lumen nostri intellectus est a causa prima, et sine ipso nihil possumus facere; sed natura illuminandi super intelligentiam intellectus agentis agit ab ipso et sub ipso" (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 3, ad 21). Cf. ibid., ad 18: "...intellectus agens non est a seipso, nec intelligit a seipso hoc modo quod non sit creatus ab alio, imo est creatus a causa prima: et quod intelligit, habet a causa prima".

(233). — "...quaedam autem, rationabilia, intelligimus a nobis, sed non quasi ex nobis, sed ex virtute intellectus agentis, quae data est nobis a Deo (ibid., ad 22). Colocamos a palavra "rationabilia" entre vírgulas, como o exige o contexto.

(234). — Santo Alberto inverte freqüentemente a ordem dos argumentos, propondo antes os que são favoráveis à solução, e depois as *obiectiones in contrarium* (contrárias à opinião do autor, nesses casos).

estrêlas (235). Êste *lumen* divino é o mestre interior de que fala Santo Agostinho. Aliás, mesmo certos filósofos ensinaram que nada se conhece senão pela luz primeira. Respondendo à objeção, Santo Alberto nota: se se quiser denominar graça tudo o que Deus nos dá ("quodlibet donum a Deo gratis datum"), nada podemos conhecer sem a graça (236); e, com efeito, um certo filósofo não chegou a afirmar que, conquanto tenhamos um conhecimento habitual, devemos voltar-nos para a luz do intelecto incriado a fim de conhecer atualmente? (Ver também I *Sent.*, d. 46, a. 19).

Diante de uma exposição tão categórica, não se pode duvidar da mudança de atitude acêrca do ponto em questão. E parece-nos que São Tomás, refutando a doutrina da iluminação (cf. 1a. parte, cap. I, § 3), tinha diante de si êste artigo de seu mestre. Para justificar seu desacôrdo com Alberto, Tomás de Aquino não se poderia contentar com repetir as idéias expressas pelo mestre no *De homine*. Eis porque procurou aprofundar a questão, interpretando os textos bíblicos ou agostinianos no sentido da causalidade divina transcendente, e recorrendo ao argumento da imperfeição de um ser que não é princípio suficiente de sua operação. Tais temas, Santo Alberto já os conhecia (237), mas o discípulo leva-os às últimas conseqüências.

---

(235). — Para nossos dois escolásticos, as estrêlas recebem sua luz do sol. Uma vez iluminadas, possuem uma luz em si mesmas e irradiam-na por seu turno. Ver: Alberto, II *Sent.*, d. 15, a. 1, ob.; cf. a. 2, c.; S. Tomás, II, d. 13, q. un., a. 4, c.; d. 15, q. 1, a. 1, ad 4.

(236). — Cf. II *Sent.*, d. 26, a. 11, sed contra (in initio).

(237). — Cf. *S. de cr.*, II, q. 54, 2am divisionem (p. 451a); q. 55, a. 3, ob. 18 et ad 18; I *Sent.*, d. 37, a. 1, 6um contra; II *Sent.*, d. 24, a. 1; a. 2, ob. 2.

CAPÍTULO II.

OS OBJETOS DO CONHECIMENTO ABSTRATIVO.

§ 1. — OBJETO DIRETO DE NOSSO CONHECIMENTO.

Embora tenha baseado sua teoria dos dois intelectos em pressupostos do aristotelismo, Alberto de Colônia admite em seu sistema uma doutrina que poderia arruinar tudo quanto ensinara sôbre a abstração.

Sem dúvida, colocando-se na perspectiva aristotélica, deduz êle, no que concerne ao objeto de nosso conhecimento, as mesmas conseqüências que encontramos em São Tomás. Também para êle, todo o nosso conhecimento provém do sensível. A inteligência humana não passa de uma *tabula rasa;* é preciso que ela seja *movida* pelos fantasmas (*S. de cr.*, I, q. 69, a. 3, ptla. 2, ad 3); não há conhecimento sem fantasmas, como diz Aristóteles (*S. de cr.*, I, q. 37, a. 2, ad 4). Por isso, como tôdas as *species* inteligíveis são abstratas dos fantasmas, os quais provêm dos sentidos, o intelecto necessita, até para conhecer o que é espiritual, "revestir-se das aparências sensíveis" (238).

Mas eis que Santo Alberto chega a uma questão assaz delicada: como terá conhecimento a alma separada do corpo? O empirismo de Aristóteles não exclui acaso tôda possibilidade de qualquer conhecimento após a morte? O mestre de São Tomás se deixa abalar em suas convicções pelas dificuldades do problema. Com a ressalva de uma fórmula de prudência, êle opta pela seguinte solução: a alma tem, desde o momento de sua criação, as formas ideais de tôda a ordem da natureza, uma participação das idéias divinas, tal como a possuem os anjos (239). Se, ligada à matéria, a alma não exerce o conhecimento por estas formas, é que as

---

(238). — *S. de cr.*, I, q. 19, a. 1, ob. 4 et ad 4; q. 61, a. 1, ad 4; q. 69, a. 3, ptla. 2, c.; II, q. 34, a. 2, ad 5; I *Sent.*, d. 36, a. 7, c.; III *Sent.*, d. 31, a. 10, ob. 3; d. 35, a. 2, ob. 4; IV *Sent.*, d. 23, a. 16, c.; ad 1.

(239). — "Sine praeiudicio melioris sententiae, dicimus, quod anima post mortem intelligit per formam ordinis universi, sicut et intelligentia separata. Quae autem sint formae tales, sufficienter explanatum est in quaestione de *Angelis*. Et concedimus, quod illae formae concreatae sunt animae rationali" (*S. de cr.*, II, q. 56, a. 5, c. Cf. ibid., a. 4, ad 1; IV *Sent.*, d. 45, a. 12, c.; d. 50, a. 7, ob. 2). Para o conhecimento angélico ver: *S. de cr.*, I, q. 24, a. 2; II *Sent.*, d. 1, a. 13, c.; d. 3, a. 15-17.

excitações que lhe vêm do corpo são mais intensas (240). Alberto Magno detém-se em diversas considerações dessas formas inatas. Sendo uma forma espiritual, a alma humana constitui um caso bem especial; ela é de algum modo intermediária entre o corpo e as substâncias separadas. Por sua relação com o corpo, possui ela potências orgânicas; daí, seu conhecimento abstrativo. Por ser forma espiritual, ela se orienta em direção às formas separadas; daí, as idéias inatas e a possibilidade das revelações e das iluminações (241). Essas idéias inatas, ainda que fôssem conhecidas em ato, não tornariam supérfluos os conceitos abstratos; elas são as formas ideais da constituição das coisas como são (*formae ad rem*), referindo-se indiferentemente ao universal e ao particular, ao passo que os conceitos abstratos são ùnicamente universais (*rationes universales*); portanto, as duas ciências não seriam do mesmo gênero (*S. de cr.*, II, q. 56, a. 5, ad obb.).

Assim Santo Alberto abandona, num ponto assaz importante, a linha aristotélica que mantivera até aqui. Todavia, êsse desvio não tem conseqüências graves para o conjunto de seu sistema, porque êle circunscreve-lhe o alcance ao reservar o conhecimento pelas formas inatas para a vida futura. Por isso, êle se julga autorizada a argumentar sempre como se a alma unida ao corpo só tivesse as idéias adquiridas pela abstração (242).

Acrescentemos que nesta questão São Tomás se separa decididamente de seu mestre. Para o Doutor Angélico, o conhecimento da alma separada (além do conhecimento pelas *species* adquiridas nesta vida) faz-se mediante a infusão de *species* por Deus ou pelos anjos. Entre as soluções que julga inaceitáveis, São Tomás cita uma que corresponde à opinião de Alberto Magno: "...alli dicunt, quod sicut Angelus habet apud se formas innatas causarum oridinis universi, ita et anima a sui creatione; sed dum est in corpore, a corpore opprimitur, ut illis formis uti non possit ad intelligendum; sed utitur formis quas a sensu accipit, vel etiam ipsis formis innatis, secundum quosdam qui posuerunt quod addiscere non est aliud quam reminisci; sed postquam a corpore fuerit separata, utetur illis formis

---

(240). — *S. de cr.*, II, q. 56, a. 5 (p. 486); I *Sent.*, d. 17, a. 4, c.; ad obb. contra; IV *Sent.*, d. 45, a. 12, c.

(241). — *S. de cr.*, II, q. 56, a. 4, ad 1; a. 5, ad obb.; I *Sent.*, d. 17, a. 4, c.; III *Sent.*, d. 15, a. 3 c.

(242). — "Sunt tamen qui dicunt, quod non omnis scientia nostra oritur a sensu: et dicunt quod potius impeditur a sensu in nobilissimo modo sciendi. Sed hoc contrarium est philosophiae Aristotelis. Concedimus tamen bene, quod scientia quae est per revelationem, est alio modo quam per sensum..." (*S de cr.* II, q. 58, a. 1, ad 7). Cf. II *Sent.*, d. 1, a. 13, c. Rogério Bacon, em suas obras de mestre secular, escritas pela mesma época que as duas obras de Alberto, sustentava opiniões bem parecidas. Ver TH. CROWLEY, *The "Quaestiones" of Roger Bacon and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, 1939 (tese fora de comércio); cf. Revue néoscolastique de Philosophie, 1939, t. XLII, pp. 649-650.

innatis" (IV, d. 50, q. 1, a. 1, c.). São Tomás opõe a essa doutrina uma refutação em regra. Isso, primeiramente, vai de encôntro ao ensino de Aristóteles, para quem o intelecto humano é "sicut tabula in qua nihil est scriptum". Demais, contradiz a experiência, a qual nos mostra que não chegamos ao conhecimento intelectual sem a colaboração dos sentidos. Mas, sobretudo, tal opinião apresenta um grave inconveniente metafísico: se a alma é naturalmente unida ao corpo, como poderia ser impedida, por essa união, de conhecer pelas formas inatas? E São Tomás adverte seu mestre de que incorre no platonismo: "Sed hoc consonum videtur opinioni illorum qui posuerunt animam ante corpus creatam, et postea corpori accidentaliter coniunctam: non enim ea quae uni et eidem naturaliter insunt, ita se habent, quod unum eorum totaliter impediat alterum; alias in natura aliquid esset otiosum" (ibid.).

Após essa concessão ao platonismo, constituindo uma espécie de parêntese no seu sistema, Santo Alberto retoma a linha aristotélica. Portanto, como já o dissemos, durante esta vida nossa inteligência não adquire conhecimentos sem o concurso dos fantasmas (243).

O mesmo concurso se exige para o uso das noções já adquiridas. Conquanto os textos não sejam tão numerosos como em São Tomás, Alberto não deixa de ensinar, e de um modo notável, esta doutrina tão importante. Tôda vez que o homem quer atualizar de novo o conhecimento de alguma coisa, precisa "revestir do sensível" seu conceito para que êste seja determinado a tal ou tal objeto. E' por isso que, como diz Aristóteles, a supressão de um dos sentidos acarreta a impossibilidade de demonstrar uma certa categoria de objetos sensíveis (244). Santo Alberto chama a isso uma reflexão do intelecto sôbre os sentidos, um movimento em direção às imagens sensíveis (245).

Quanto à prova experimental desta dependência do intelecto para com os fantasmas, não a encontramos explìcitamente assinalada; o autor se contenta com fazer notar que, como o nosso co-

---

(243). — "...intellectus noster omnem scientiam accipiens ex phantasmate" (II *Sent.*, d. 8, a. 10, v. finem).

(244). — "...formae rerum quaedam sunt extractae a rebus sensibilibus: et ideo quando illae diriguntur iterum ad res, indigent circumpositione sensibilium, qua determinentur ad hoc cognoscibile vel illud. Cuius signum est quod dicitur in *Posterioribus*, quod destructo uno sensu per naturam, destruitur demonstratio sensibilium illius sensus: rationes enim talium formarum obligatae sunt sensibilibus a quibus abstractae sunt..." (*S. de cr.*, I, q. 24, a, 2, ad 5). Cf. ibid., q. 61, a. 1, ad 1: "iuvatur ad considerationem universalis abstracti a sensibilibus". Ver ainda: I *Sent.*, d. 17, a. 4, c.; III *Sent.*, d. 17, a. 7, ad 4; d. 23, a. 15, c.

(245). — "...quoniam sicut motus incipiunt a sensu et ascendunt ad intellectum, ita fit e converso per reflexione mintellectus ad sensum" (III *Sent.*, d. 17, a. 7, ad 4). Ver além disso a expressão "motus qui est ab anima in rem", empregada a propósito de outra questão: II *Sent.*, d. 40, a. 4, ad quaest.

nhecimento provém dos fantasmas, uma perturbação na fantasia tem como conseqüência que a operação cognitiva seja também perturbada (246).

Em compensação, Santo Alberto mostra com tôda a clareza a base epistemológica de semelhante dependência: as coisas são individuais; logo, para as conhecermos em seu próprio ser, nós que pensamos por meio de conceitos universais, devemos reportar-nos às potências que atingem o individual como tal (247).

No que toca à razão ontológica da mesma dependência, Alberto a encontra na união substancial da alma com o corpo. A unidade do ser exige a unidade do agir. Eis porque da união da alma com o corpo resulta uma continuidade funcional entre as potências orgânicas e as faculdades superiores (248). Estas são, por natureza, ordenadas às primeiras, a fim de nelas haurir as species (III *Sent.*, d. 15, a. 3, c.; cf. ad 1).

Santo Alberto mostra, outrossim, a necessidade psicológica dessa união funcional. A fantasia é intermediária entre os sentidos externos, onde as formas se acham ainda individuadas, e o intelecto, onde está o universal sem *hic et nunc*. Os sentidos operam já uma certa abstração ("secundum imperfectam abstractionem"), porque recebem as formas sem matéria (*S. de cr.*, II, q. 44, a. 1, ad 8; cf. q. 55, a. 1, ob. 8). A fantasia, mais simples e mais depurada que os sentidos ("simplicior est et magis formalior quam sensus"), continua a obra de desmaterialização ("magis removet ab appendiciis materiae"), prescindindo da presença da matéria (*S. de cr.*, II, q. 46, ad quaest. 1, p. 422b). A inteligência serve-se, assim, do trabalho das potências inferiores para realizar a abstração do universal (249). De certo modo, a inteligência contém virtualmente a sensibilidade (cf. *S. de cr.*, II, q. 5, a. 4, ad 7; II *Sent.*, d. 1, a. 13, c.), a qual fica reforçada por uma tal subordinação (III *Sent.*, d. 24, a. 9, ob. 1).

---

(246). — *S. de cr.*, I, q. 69, a. 3, ptla. 2, c.; cf. II *Sent.*, d. 22, a. 10 (p. 287a); IV *Sent.*, d. 26, a. 2, quaest. 3. Encontra-se também em Santo Alberto a observação que os raciocínios feitos em sonho são sem valor. Êle o atribui ao fato de que o intelecto se dirige aos fantasmas enquanto tais, e não aos objetos que representam: *S. de cr.*, II, q. 44, a. 1, c.; cf. q. 43, a. 1, ad diffin. 1, ad 1; q. 48, a. 1, c.; q. 58, a. 1, ad 7. Com isso, pois, Alberto acentua muito bem que a *conversio ad phantasmata* tem por fim referir nossos conceitos às coisas.

(247). — II *Sent.*, d. 3, a. 16, ob. 3; cf. *S. de cr.*, I, q. 16, a. 2, 4um contra; II, q. 43, a. 1, ad diffin. 1, ad 1.

(248). — "...in nobis... intellectus continuatur imaginationi per unionem intellectualis partis cum sensibili: et ideo intellectus accipit imagines corporales in organo imaginationis et illam (illa) continuationem habet cum sensu communi, et ibi accipit imagines sensibiles" (II *Sent.*, d. 8, a. 3, ob. 2). Cf. *S. de cr.*, I, q. 61, a. 1, 1um contra; II, q. 48, a. 1, c.; III *Sent.*, d. 17, a. 7, ad 4; d. 23, a. 15, c.; I *Sent.*, d. 36, a. 7, c.; IV *Sent.*, d. 26, a. 2, quaest. 3; d. 50, a. 7, ob. 2.

(249). — *S. de cr.*, II, q. 4, a. 3, ad 3 et 4 (p. 45a); q. 22, 5a ratio; I *Sent.*, d. 8, a. 26, ad quaest. 2; IV *Sent.*, d. 7, a. 5, ad 3.

Podemos concluir de tudo o que acabamos de ver que, para Alberto como para Tomás, nossa inteligência unida ao corpo tem como objeto proporcionado as coisas materiais, apreendidas antes pelas potências orgânicas. Todo nosso conhecimento deve partir dêsse objeto próprio e necessàriamente tem que referir-se a êle.

Entretanto, êsse empirismo será moderado por uma restrição importante. O conhecimento intelectual não é uma apreensão pura e simples das coisas materiais, tais como existem, em seu estado material. A inteligência conhece as coisas por um conceito universal (250); as species inteligíveis precisam ser depuradas das condições materiais (251) para atingir o nível espiritual da inteligência (252). Eis porque se torna necessário admitir um princípio intelectual ativo, dotado de uma virtualidade universal, para operar essa espiritualização das *species* (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 1, 7um et 8um contra; ad 2, 3; a. 2, quaest., ult. ad 1; a. 3, ad 2; a. 6, ad quaest. 2).

Encontram-se em Alberto algumas alusões a um desenvolvimento, por fases, do conhecimento das coisas. Para êle, como para seu aluno, o ser é o que conhecemos em primeiro lugar (253), mas êle insiste de preferência no caráter transcendental da noção do ser, sem demorar-se em considerá-la do ponto de vista epistemológico.

Outras indicações sugerem uma doutrina do conhecimento semelhante à que acreditamos dever atribuir a São Tomás. Assim, quando o autor declara que a razão humana precisa buscar penosamente a quididade das coisas (*S. de cr.*, I, q. 24, a. 2, c.; II, q. 5, a. 4, ad 7), ou quando alude às etapas da formação do conceito (I *Sent.*, d. 35, a. 1, c.), ou ainda quando faz dos princípios primeiros a condição geral do desenvolvimento do intelecto possível (*S. de cr.*, II q. 56, a. 3, ob.; c.).

---

(250). — "...speculativus non est rei in propria natura, sed potius in ratione universali in qua res non est nisi in pontentia" (I *Sent.*, d. 10, a. 2, ad 7).

(251). — "...depuratum a materia et appendiciis materiae" (I *Sent.*, d. 26, a. 8, ob. 1). Cf. *S. de cr.*, I, q. 19, a. 2, ob. 2; II, q. 4, a. 3, ad 3 et 4; q. 22 (p. 211b); q. 46, ad quaest. 1 (p. 422b); II *Sent.*, d. 3, a. 16, ad 1; III *Sent.*, d. 24, a. 2, quaest.

(252). — "...nihil intelligitur nisi simplex, quia oportet esse proportionem inter intelligibile et intellectum: intellectus autem est simplex: ergo et intelligibile: non autem est simplex quamdiu accipitur in particularizantibus ipsum, quae sunt materia et individuantia: ergo intelligibile est remotum ab illis: ergo accipitur ut ubique et semper: ergo ut universale: ergo quidquid inteligitur est universalis species..." (II *Sent.*, d. 3, a. 16, ob. 2). Cf. *S. de cr.*, I, q. 24, a. 2, c. (p. 479a); II, q. 57, a. 2, c.; *Sent.*, d. 35, a. 5, ob. 4; d. 39, a. 5, ob. 4; d. 39, a. 9, ad 1 et 2; II *Sent.*, d. 3, a. 16, ob. 4.

(253). — "In entitate enim significatur sicut in conceptu simplici, ante quem nihil est concipere de re: quia ens est primum cadens in nostrum intellectum" (I *Sent.*, d. 8, a. 1, quaest., ad 2). "...primum in intellectu abstrahente" (I *Sent.*, d. 20, a. 1, ad 2). Cf. I *Sent.*, d. 25, a. 1, quaest. 1, ad 1; *S. de cr.*, I, q. 2, a. 1, ad 2.

O universal lógico

Vimos que a universalidade dos conceitos resulta do processo abstrativo. As *species* que determinam o intelecto possível devem ser proporcionadas à espiritualidade da potência que informam. O intelecto agente, princípio ativo do conhecimento, tem por função tornar as *species* inteligíveis em ato, despojando-as do *hic et nunc*, depurando-as das condições materiais, numa palavra, abstraindo o universal.

Antes de São Tomás, Alberto Magno se ocupara com os textos em que Aristóteles descreve o processo psicológico que termina no universal. A autor reproduz integralmente a exposição do Estagirita (*S. de cr.*, II, q. 1, a. 1, ob. 1) e mais de uma vez volta ao ponto (254). Pode-se talvez ver uma explicação dêsse processo em algumas passagens onde Alberto estuda a função da fantasia. Sua atividade própria consiste em colacionar as imagens sensíveis recebidas pelos sentidos exteriores, agrupadas pelo senso comum e conservadas pela imaginação, compondo-as e dividindo-as, e preparando assim a abstração das *species* inteligíveis (255). Nosso escolástico procura, pois, explanar as rápidas indicações de Aristóteles pelo jôgo do mecanismo ontológico das potências inferiores. Se levarmos em conta que sua doutrina sôbre os sentidos externos e internos se baseia nos dados da experiência psicológica, é lícito afirmar que êle não se afasta do problema suscitado pelas palavras do Filósofo, o qual parte de certas constatações empíricas para descobrir o caminho que leva à ciência.

A universalidade formal dos conceitos, tal como a considera a Lógica, provém de um ato da razão que une aos conceitos a *intentio* universal ("secundum intentiones logicas") (II *Sent.*, d. 1, a. 4, ad 4) (256). Na realidade ("secundum esse"), as coisas são múltiplas ("simpliciter multa sunt") (I *Sent.*, d. 19, a. 15, ad quaest.); só os indivíduos existem; mas, cada um dêles não esgota a perfeição da sua natureza; há outros aos quais essa mesma natureza é comunicada; êles estão na mesma relação com a natureza (I *Sent.*, d. 23, a. 5, c.; ad 5; cf. d. 19, a. 15, ad quaest.), portanto, na rea-

(254). — Cf *S. de cr.*, I, q. 36, a. 2, pt. a. 2, c. p. 542); q. 5, a. 7, quaest. (2); II, q. 1, a. 1, ad 1; q. 39, a. 2, c.; II *Sent.*, d. 23, a. 2, ob. 3; III *Sent.*, d. 13, a. 10, c. (aqui toma-se *experimentum* num outro sentido e vem antes da memória); d. 24, a. 2, quaest.

(255). — "...phantasia habet imagines componendo et dividendo eas ad eliciendum intentiones veri et falsi" (*S. de cr.*, II, q. 38, a. 2, c.). Cf. q. 37, a. 4, c. (Alberto atribui aqui um papel semelhante à imaginação, mas isso seria uma função secundária desta potência); I *Sent.*, d. 35, a. 1, c.; IV *Sent.*, d. 23, a. 16, c.

(256). — "Sed actus intellectus agentis est esse formale universalis secundum quod est intentio et ratio" (*S. de cr.*, q. 55, a. 6, ad quaest. 2). Cf. ibid., I, q. 2, a. 6, c.; q. 21, a. 1, c. (in fine); II, q. 34, a. 3, ad ob. 2. "...universale ut universale non est nisi in intellectu" (*S. de cr.*, II, q. 58, a. 1, ob. 8).

lidade o universal acha-se só em potência (*S. de cr.*, II, q. 61, a. 2, ob. 29). Essa a razão porque Aristóteles diz que o universal é derivado (*posterius*) do particular (*S. de cr.*, I, q. 72, a. 1, ad ob. 10; cf. I *Sent.*, d. 24, a. 3, 1um contra). Baseando-se na relação de semelhança específica ou genérica das coisas existentes (257), pode a inteligência formar um conceito que faz abstração das diferenças individuais (I *Sent.*, d. 23, a. 5, ad 3) e conhecê-lo como universal ("per intentionem abstrahitur universale") (*S. de cr.*, I, q. 21, a. 1, c.; cf. q. 34, a. 3, ad ob. 3). No conceito, os objetos individuais estão apenas em potência; logo, conhecer só por um conceito universal ("in universali"), é ter um conhecimento imperfeito das coisas (258). Sob êsse aspecto, o conceito universal implica um empobrecimento. Mas, em compensação, o universal pode também ser considerado como mais rico, dada a sua extensão indefinida (cf. I *Sent.*, d. 37, a. 1, ob. 8).

Sôbre essa questão, como se vê, São Tomás aceitou, sem mais, as idéias tão bem desenvolvidas por Alberto de Colônia; nas *Sentenças* êle é até, em geral, menos explícito do que seu mestre.

§ 2. — CONHECIMENTO DO SINGULAR.

As referências sôbre êste ponto são bem poucas. Não obstante, Alberto esboça as linhas gerais de uma teoria do conhecimento do singular.

Êste conhecimento depende em primeiro lugar da sensação. Como São Tomás, Alberto Magno cita mais de uma vez a sentença de Boécio: "universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur" (*S. de cr.*, II, q. 34, a. 2, ob. 5; q. 58, a. 1, quaest. 2; I *Sent.*, d. 39, a. 9, ob. 1; II *Sent.*, d. 3, a. 16, ob. 1).

Não tendo dito quase nada sôbre o conhecimento das coisas como ser, Alberto, menos ainda que São Tomás, não percebe a necessidade de ensinar que o conhecimento humano começa pela apreensão das coisas concretas, pensadas confusamente na noção do ser.

Em compensação, o mestre frisa bem claro a obrigação, para um sistema realista, de admitir um conhecimento intelectual do singular através dos conceitos do conhecimento abstrativo que são forçosamente universais. Quando não se trata de um conhecimen-

---

(257). — "...est enim universale essentialis similitudo multorum: haec autem potest esse secundum speciem... et potest esse secundum genus unum..." (I *Sent.*, d. 37, a. 1, ob. 8).

(258). — *S. de cr.*, I, q. 2, a. 6, c.; q. 16, a. 2, 4um contra; q. 38, a. 2, c.; q. 60, a. 1, ad ob. 6; II, q. 58, a. 1, quaest. 2; I *Sent.*, d. 10, a. 2, ad 7; d. 28, a. 4, ad 3; d. 35, a. 2, quaest. 1, 1um contra; II *Sent.*, d. 3, a. 16 (p. 94a).

to que procede por meio de razões abstratas e de considerações lógicas (259), mas sim de um conhecimento que quer atingir as coisas na própria realidade delas, o espírito humano não pode deter-se no conceito universal (260): deve referir-se às coisas em si mesmas, donde abstraiu os conceitos, e que são o suporte do conteúdo dêsses conceitos (261). Dissemos que São Tomás viu estar aí a razão epistemológica da *conversio ad phantasmata*. O autor, em diversos passos das duas obras que estudamos fornece-nos indicações mais precisas acêrca dêste conhecimento intelectual do singular. Êle prova que um tal conhecimento não é possível sem uma reflexão da inteligência sôbre as *species*, tais como se acham nas potências sensitivas. Porque a forma, de per si, não é individual; é por informar uma porção da matéria, que ela se torna incomunicável. Ora, os sentidos recebem as formas sem matéria, mas ainda com as condições individuantes ("cum hic et nunc et caeteris conditionibus individuantibus"). Portanto, os sentidos recebem as formas intencionalmente individuais. O intelecto, ao contrário, fazendo abstração de tôdas as condições materiais ("ab appendiciis materiae"), possui *species* puramente universais (*S. de cr.*, II, q. 34, a. 3, ad obb. 1, 2, 3). Logo, para conhecer o universal realizado em tal e tal indivíduo ("universale secundum esse"), ou seja, para conhecer o singular, o intelecto deve dirigir-se à parte sensitiva da alma por uma reflexão sôbre os sentidos, onde se acham as *species* individuais, ou a *intentio* do particular (262).

Assim Alberto liga a doutrina do conhecimento do singular com a da dependência objetiva do intelecto em relação aos fantasmas. Com isso êle resolve o problema de modo notável. Em rigor, nossos conhecimentos visam quase sempre o singular. Êste é indiretamente conhecido, se levarmos em conta a análise ontológica do conhecimento; mas, de fato, o homem conhece o singular

---

(259). — I *Sent.*, d. 10, a. 2, ad 7; II *Sent.*, d. 31, a. 1, ad 1; cf. *S. de cr.*, I, q. 2, a. 6, c. Alberto cita como conhecimento abstrativo o que tem por objeto as idéias matemáticas e metafísicas enquanto que o conhecimento físico atinge as coisas no seu ser concreto, por não fazer abstração do movimento e da matéria sensível. Ver *S. de cr.*, II, q. 58, a. 1, ad quaest. 1 (p. 504a); cf. I, q. 38, a. 1, c.

(260). — I *Sent.*, d. 28, a. 4, ad 3; cf. II *Sent.*, d. 1, a. 4, ad 4; d. 31, a. 1, ad 1; *S. de cr.*, I, q. 2, a. 6, c.

(261). — De resto, o que se conhece imediatamente não é a *species intelligibilis*, e sim a coisa que ela representa. Cf. *S. de cr.*, I, q. 24, a. 2, ad 3 (pela forma abstrata, a inteligência é orientada para as coisas); II, q. 57, a. 1, ad ob. 1; q. 57, a. 5 (p. 498b): "...exigitur enim insuper, quod ad ipsam speciem convertatur, et quod referat eam ad rem cuius est species".

(262). — "...quia nos non possumus intelligere universal esecundum esse, nisi per apparitionem individuantium et materiae: et haec individuatio non fit per intentiones universales: ...ergo etiam determinatio nostri intellectus ad huiusmodi particularia erit per reflexionem ad partes sensibilis animae in quibus sunt illae particulares species, et per reflexionem ad sensus" (II *Sent.*, d. 3. q. 16, ob. 3). Cf. *S. de cr.*, I, q. 16, a. 2, 4um contra; II, q. 58, a. 1, ad quaest. 2.

com um conhecimento psicològicamente direto. E', aliás, a solução que São Tomás adotará na *Suma Teológica*.

Por vêzes, aludindo à distinção do intelecto em especulativo e prático, Alberto Magno apresenta algumas indicações que São Tomás desenvolveu, vendo aí uma segunda maneira pela qual a inteligência atinge o individual. A forma no intelecto prático, visando a ação a exercer, não é de per si, enquanto dirigida ao objeto que deve produzir (*forma ad rem; forma compositionis*), nem universal nem particular. Assim como, pela aplicação à matéria, esta forma se torna causa dos objetos particulares, também por ela a inteligência pode atingir de certo modo os objetos individuais possíveis (*S. de cr.*, I, q. 24, a. 2, ad 3; II, q. 63, a. 4, ad 6). Isso se faz pela aplicação às potências sensitivas, retornando-se assim ao modo do conhecimento pelo intelecto especulativo (cf. *S. de cr.*, I, q. 16, a. 2, 4um contra; ad ob. 4).

§ 3. — CONHECIMENTO DA ALMA POR SI MESMA.

Aqui, mais uma vez, Alberto Magno é em geral menos explícito que seu discípulo. Quase não encara a questão por si mesma e jamais leva muito longe suas explicações.

Do conjunto doutrinal em nosso autor, é permitido concluir-se que o conhecimento da alma não pode consttiuir um ato primeiro da inteligência humana. O motivo disso é que nossa inteligência, unida ao corpo, deve haurir todos os seus conceitos nos fantasmas (III *Sent.*, d. 23, a. 15, c.). Só por uma reflexão, por um voltar-se sôbre suas atividades, pode a alma conhecer-se a si mesma (263).

Além dêste conhecimento por reflexão, Santo Alberto fala do conhecimento objetivo da alma, conhecimento da alma em geral (*S. de cr.*, II, q. 58, a. 1, ad 8). Se bem que a alma seja inteligível por si, nós a conhecemos por abstração: principiamos por apreender suas atividades sensíveis (o corpo enquanto movido pela alma). Abstraindo dos fantasmas que representam essas atividades, chegamos ao inteligível que é a alma (264). Mas Alberto não insiste no conhecimento da alma em geral. Todos os textos que estudamos a seguir referem-se ao conhecimento pela reflexão.

---

(263). — "...sed etiam exigitur ut convertatur super actum intelligendi" (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 6, quaest. 1, ad ob. 3).

(264). — *S. de cr.*, II, q. 55, a. 5, ad ob. 1; cf. q. 1, a. 1, ad 1 (in fine); q. 34, a. 2, ad 5; IV *Sent.*, d. 49, a. 4, 2um contra. Tomás, em seu *Comentário*, jamais considera o conhecimento objetivo da alma, como Alberto o faz aqui. Sòmente em suas obras posteriores, vimos, aparece o conhecimento da alma em geral.

Não faz o mestre, ao contrário de São Tomás, a distinção entre o conhecimento da existência da alma (em sua essência, ou em suas operações) e o da sua natureza. Êle nota sòmente, de passagem, que, na ordem genética do conhecimento, os objetos precedem o ato, o ato precede as potências, e estas, a essência da alma (*S. de cr.*, II, q. 1, a. 1, ob. 3 et ad 3).

Mas fala com insistência da distinção entre o conhecimento confuso e intuitivo da alma e o conhecimento distinto. Dada a importância que o autor parece atribuir a essa distinção vejamos separadamente o que ensina na *Summa de homine* e no *Comentário das Sentenças*.

Primeiramente o que se pode inferir aos diversos textos da *Summa*. O intelecto agente conhece-se contìnuamente como ato do intelecto possível. Potência que está sempre em ato, pronta a irradiar sôbre qualquer *species* que se apresente, e mantendo de certo modo o próprio intelecto possível dinâmicamente em estado de vigília, o intelecto agente conhece-se sempre, se chamarmos conhecimento uma identidade ativa do cognoscente consigo mesmo (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 6, 3um contra, ad quaest. 1; ad obb.). E' uma espécie de intuição da alma pela luz do intelecto ativo, que a torna transparente a si própria (ibid., q. 73, a. 2, ptla. 2, quaesitum 1um, quaest. 1, ad 3-5). Mas isso constitui um conhecimento impròpriamente dito (ibid., q. 55, a. 6, ad 1). Pode afirmar-se, com maioria de razão, que a inteligência tem um conhecimento de si em todo ato de intelecção ("intellectus quo intelligentia intelligit se in intelligibilibus aliis") (ibid., ad ob. 1); ela conhece-se como ato dos inteligíveis, sendo que a *species* e a potência cognitiva são de certo modo idênticas (ibid., ad quaest. 1; ad 1, 2; q. 56, a. 3, ad quaest. 1; q. 58, a. 1, ad quaest. 1, p. 504a); ou ainda: todo inteligível que se acha no intelecto possível recebe a luz do intelecto ativo como seu complemento formal; portanto, em todo inteligível a inteligência se conhece nessa luz intelectual (ibid., q. 73, a. 2,ptla. 2, quaesitum 1um, quaest. 1, ad 3-5, pp. 613b-614a). Outra questão é o conhecimento que a alma pode ter de si própria como de um objeto distinto dos outros, um conhecimento refletido. E' êsse o conhecimento pròpriamente dito, para o qual não basta a presença a si mesma do inteligível que é a alma; precisa-se além disso de fazer a inteligência voltar-se sôbre si por um ato especial, a fim de se apreender em ato (ibid., q. 55, a. 6, quaest. 1, ad ob. 3; cf. ad quaest. 1); por isso mesmo, êsse conhecimento não é contínuo, mas intermitente (265); caso contrário, a alma

(265). — *S. de cr.*, II, q. 55, a. 6, quaest. 1, ad ob. 1; q. 73, a. 2, ptla. 2, quaesitum 1um, quaest. 1, ad 3-5 (pp. 613b-614a). Nesta última passagem Alberto

nada mais poderia conhecer, pois que a inteligência não pode dirigir-se ao mesmo tempo a vários objetos distintos (ibid., q. 56, a. 3, ad quaest. 1). Um tal conhecimento, porém, tem sempre a particularidade de serem nele perfeitamente distintos o que conhece e o conhecido (ibid., q. 55, a. 6, quaest. 1, ad ob. 3; cf. q. 57, a. 2, in initio).

No *Comentário das Sentenças,* trata-se dessa questão em diversos lugares. Mas, aqui o problema se põe em função da doutrina da alma como imagem da SS. Trindade, e Santo Agostinho aparece em primeiro plano (266). Às especulações agostinianas sôbre a memória, que se funde com a inteligência e a vontade, vem juntar-se a afirmação de Aristtóeles (III *De anima,* 430b, 22) de que o intelecto agente está sempre em ato. Não se deverá concluir daí que a alma se conhece sempre em ato? Alberto referenos primeiramente o que ensina a êsse respeito um comentador de Aristóteles, Alexandre de Afrodísia (267). O intelecto conhece-se sempre enquanto a luz do intelecto agente aparece em todo inteligível como seu ato e sua perfeição. Doutro lado, o possível, sendo uma faculdade distinta, aprende-se também em tudo o que conhece, por identificar-se com seu objeto. E o comentador prossegue: não é, por certo, um conhecimento do intelecto ativo ou do possível como objetos distintos dos outros inteligíveis, um conhecimento *in propria natura,* mas sim um conhecimento implícito no conhecimento distinto dos outros inteligíveis. Santo Alberto acha que essa exposição explica bem o texto de Aristóteles, mas que nada adianta quanto ao pensamento de Santo Agostinho, para quem há uma permanente compenetração ativa da memória com a inteligência e a vontade, mesmo abstraindo de qualquer outro inteligível. Conforme Agostinho, devemos distinguir o *intelligere* e o *discernere*. O primeiro é um *simplex intuitus,* o segundo exige, a mais, um ato de distinguir, uma *cogitatio*. Para o primeiro não é necessário que o intelecto se volte para algum objeto determinado, a fim de ver a semelhança ou diferença em relação a si, ou que se apreenda a si próprio enquanto determinado por propriedades particulares. Basta que haja o encôntro da luz inteligível com qualquer coisa que possa ser objeto de intelecção. Ora, tal

---

fala imediatamente do conhecimento científico da alma, sem pensar na reflexão ordinária. Causa estranheza que só nesse texto Santo Agostinho venha citado, enquanto que Aristóteles é sempre invocado. Na *Summa de quatuor coaequaevis* cita-se uma vez Agostinho para atestar o conhecimento da alma por sua simples presença (q. 19, a. 1, c.).

(266). — Ver, sobretudo, I *Sent.,* d. 3, a. 29, texto paralelo ao de São Tomás: I, d. 3, q. 4, a. 5.

(267). — No tratado *De intellectu et intelligibili* (ou *intellectu*). Ver o texto visado em G. THERY, *Alexandre d'Aphrodise* (Bibliothèque Thomiste, VII), Le Saulchoir, Kain, 1926, pp. 77-78.

se dá com nossa inteligência, pois que a luz do intelecto agente brilha sempre no intelecto possível. Êste, portanto, está sempre presente intelectualmente a si mesmo na luz do intelecto agente (268). O conhecimento distinto (*discernere*), ao contrário, não está sempre em ato; êle começa por uma *inventio;* é preciso, em seguida, uma *intentio* da vontade, uma consideração do objeto em sua natureza própria, distinta dos outros e possuindo partes e propriedades não idênticas à essência (I *Sent.*, d. 3, a. 27, c.; a. 29, ad 2); por isso, a aquisição de um tal conhecimento exige muito esfôrço e jamais é perfeita ("labore acquiritur, et studio, etiam modicum de ipsa": I, d. 3, a. 29, ob. 4).

Se levarmos em conta tanto o conteúdo doutrinal como os pormenores das objeções e fórmulas empregadas, vê-se que São Tomás, no trecho em que se ocupa do mesmo assunto (I, d. 3, q. 4, a. 5), evidentemente se inspirou no *Comentário* de Santo Alberto. Todavia, êle não segue seu mestre até ao fim, parando, com poucas diferenças, lá onde o próprio Alberto parara na *Summa de homine*. Êle admite um *simplex intuitus* contínuo da alma por si mesma, resultantes da presença ao intelecto do inteligível que é a alma. Reproduz também as idéias de Alexandre de Afrodisia, sem precisar de quem se trata ("secundum philosophos"). Mas, nada diz do *simplex intuitus,* à maneira da doutrina de Alberto nas *Sentenças,* como uma permanente irradiação do intelecto agente sôbre o intelecto possível. E' que, como o dissemos, Tomás de Aquino não admitia nenhuma ação direta do intelecto ativo sôbre o intelecto em potência (269).

Falando do autoconhecimento reflexivo da alma, Alberto faz notar a união imediata do sujeito cognoscente e do objeto conhecido, mais perfeita do que no conhecimento dos outros objetos (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 6, quaest. 1, ad ob. 1; I *Sent.*, d. 27, a. 3, c.), porque aqui o sujeito e o objeto são uma e a mesma coisa (I *Sent.*, d. 9, a. 9, ob.). A alma se conhece por sua essência (cf.

---

(268). — "Cum igitur intelligere non ponat discretionem sui, sed simplicem intuitum sine discretione et cogitatione, dico quod non ponit conversionem intellectus ad aliquid quod sit extra ipsum ad quod sui ponat convenientiam vel differentiam, nec aliquam proprietatem suam quae cogitetur ei inesse vel non inesse. Hic autem intuitus perficitur duobus, scilicet lumine intelligibili emisso, et obiecto: et intueri se nihil aliud est quam in lumine illo sibi obiici. Cum igitur lumen intellectus agentis semper splendeat super possibile, eo quod agens sit forma et actus possibilis, intellectus possibilis semper obiicitur sibi in lumine illo: et cum hoc sit intelligere se secundum Augustinum, semper intelligit se" (I *Sent.*, d. 3, a. 29, c., versus finem).

(269). — São Tomás, ao contrário de Santo Alberto, não recorre à teoria dos dois intelectos para explicar Santo Agostinho. E' mais um indício em favor da suposição feita por E. Gilson, conforme a qual São Tomás procura dessolidarizar a autoridade de Agostinho do problema aristotélico dos dois intelectos. Ver: *Pourquoi saint Thomas...*, pp. 117-118.

S. de cr., I, q. 19, a. 1, ob. 1), numa espécie de conhecimento experimental (cf. IV *Sent.*, d. 46, a. 6, ad 1).

A razão ontológica do poder de reflexão é para Santo Alberto a mesma que para São Tomás: o caráter incorpóreo das faculdades superiores. Estas não são determinadas, como o são as potências orgânicas, a apreender certas aparências do objeto e só isso; ao contrário, elas se afirmam a si mesmas em face do objeto ("componere et dividere possunt"). Eis porque podem tomar por objeto seus próprios atos (270).

§ 4. — CONHECIMENTO DE DEUS.

Sendo o objeto imediato do conhecimento humano as coisas sensíveis, o homem deve partir do conhecimento do mundo corpóreo para chegar aos sêres puramente espirituais (*S. de cr.*, I, q. 3, a. 2, ad 3; q. 32, a. 1, c.; q. 61, a. 1, 1um contra). A dependência em que se acha nosso intelecto em relação aos fantasmas vale também para o conhecimento de Deus: é necessário que nosso intelecto "vestiat se similitudinibus sensibilibus" para se elevar ao conhecimento do Criador (*S. de cr.*, I, q. 61, a. 1, ad 4). Partindo das criaturas, chegamos a Deus por um raciocínio de efeito a causa (I *Sent.*, d. 3, a. 6, c.), *a posteriori*, portanto (ibid., a. 1, ad ob. 4). E, conquanto cheguemos a Deus pela *species* das criaturas, nosso conhecimento termina intencionalmente no próprio Deus (271). Mas, êsse conhecimento está longe de ser perfeito, pois que não há proporção entre o que lhe serve de suporte e seu ponto de chegada (272).

Alberto conhece o método de negação e de transcendência, proposto pelo Pseudo-Dionísio, sem, entretanto, lhe dar grande importância (I *Sent.*, d. 3, a. 10).

Êle não se ocupa em refutar o agnosticismo. Mas procura determinar o que o homem, só pela razão, pode conhecer de Deus. Em várias passagens, lê-se que a razão humana chega a conhecer apenas a existência de Deus, sem poder discernir seus atributos (*attributa*). Isso porque nosso conhecimento se faz por um raciocínio baseado na causalidade, o que contitui uma ciência *quia*

---

(270). — I *Sent.*, d. 17, a. 3, ad 2: "Unde eadem potentia possum diligere obiectum aliquod, et ipsam dilectionem".

(271). — "...verum est quod nostra cognitio incipit a creaturis: sed non terminatur in creaturis, sed in Deo" (I *Sent.*, d. 2, a. 13ĭ quaest. 1, ad 2); cf. d. 3, a. 2, ad 2. O conhecimento de Deus a partir das criaturas não se faz por abstração, mas por uma inferência: "...species primae causae non abstrahitur a causatis, licet per causam inferatur" (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 2, ult. ad 1).

(272). — *S. de cr.*, II, q. 56, a. 1, ad 5: I *Sent.*, d. 3, a. 2, ad 1. Êle caracteriza também nosso conhecimento de Deus como sendo um conhecimento *per speculum*: *S. de cr.*, I, q. 61, a. 1, ad 4; II *Sent.*, d. 23, a. 2, c.

est sòmente, e não *quid est* (como o conhecimento pela fé) (273). Ora, do efeito pode-se muito bem concluir que existe a causa, mas não saber quais as suas propriedades (I *Sent.*, d. 3, a. 1, ad ob. 3). Daí terem os filósofos cometido tantos erros acêrca dos atributos divinos, ao passo que, sôbre a existência de Deus, nenhum filósofo digno dêsse nome se enganou (ibid., ad ob. 2). Malgrado essa limitação, afirmada de um modo que parece peremptório, o próprio autor alarga o campo do nosso conhecimento de Deus. Ao lado do conhecimento *quia est,* aparece primeiramente o conhecimento *quid non est* (ibid., a. 2, c.), o qual auxilia a conhecer positivamente um objeto (ibid., a. 10, ad 2); em seguida, um conhecimento provável de certos atributos (ibid., a. 2, c.); enfim, até certo ponto, o do próprio *quid est* ("propinquatur ad scientiam quid est") (274). E' pelas semelhanças divinas, encontradas nas criaturas, que podemos remontar a um certo conhecimento positivo de Deus, sob a condição de termos consciência da transposição a operar, para não atribuir a Deus o modo próprio das criaturas: assim tendemos ao conhecimento do próprio Deus ("quo nititur ad intellectum rei") (*S. de cr.*, I, q. 1, a. 2, p. 311; cf. I *Sente.*, d. 4, a. 8, ad 3 et 4; d. 8, a. 4).

Alberto Magno encontra também a doutrina de um conhecimento imediato de Deus por sua presença na alma ou por ser Deus a luz inteligível em si. Êle explica que nesta vida nosso conhecimento natural é sempre adquirido por abstração. Cronològicamente, a ordem de nossos conhecimentos não segue a ordem da inteligibilidade; por isso nossa inteligência é comparável à vista da coruja (*noctua*), como diz Aristóteles (275). Pelo fato da presença de Deus por sua essência na alma, deve-se, sim, admitir um conhecimento naturalmente dado e perpétuo, no sentido de uma intuição do inteligível em ato, que é Deus, presente à inteligência, mas não um conhecimento distinto, nem mesmo atual (276).

---

(273). — *S. de cr.*, II, q. 55, a. 2, ult. ad 2; I *Sent.*, d. 3, a. 1, ad ob. 1; d. 9, a. 12, sed contra; ad 1, 2, 3; III *Sent.*, d. 23, a, 13. ad 1.

(274). — I *Sent.*, d. 3, a. 3, c.; cf. *S. de cr.*, II, q. 5, a. 2, ad 6 in fine; I *Sent.*, d. 2, a. 13, quaest. 1, ad 2; III *Sent.*, d. 23, a. 13, ad 1.

(275). — I *Sent.*, d. 17, a. 4, c. Para a comparação de Aristóteles cf. ibid., ob. 2; d. 2, div. textus; *S. de cr.*, I, q. 24, a. 3, ptla. 3, ad contra; q. 38, a. 1, c.; II, q. 55, a. 2 ult. contra (p. 459b). Alberto emprega também o têrmo "vespertilio".

(276). — I *Sent.*, d. 3, a. 20, ad quaest. 1; a. 22, c.; a. 27, c.; ad 3; II *Sent.*, d. 3, a. 6, ad 3; cf. *S. de cr.*, II, q. 55, a. 2, quaest., ult. ad. 2. "....et ille actus non est agere, sed potius tenere habitum qui notitia vocatur" (II *Sent.*, d. 3, a. 6, ad 2).

Notemos, por fim, que o argumento de Santo Anselmo não aparece em Alberto como uma prova da existência de Deus, e sim da unicidade ou incomunicabilidade divina (277).

Conhecimento dos anjos. — Santo Alberto fala freqüentemente do nosso conhecimento dos anjos. Num passo da *Summa de quatuor coaequaevis* (q. 19, a. 1, c.), enumera os modos pelos quais podemos conhecê-los. Além dos modos sobrenaturais, há dois que dependem da pura razão: o conhecimento pelos efeitos que êles produzem e o conhecimento pela ordem simétrica das naturezas (278). Neste último modo procede-se mais ou menos da seguinte forma: no ápice da escala dos sêres há o ser puramente espiritual incriado; em baixo, os sêres puramente corporais; entre êles, o ser espiritual e corporal que é o homem; logo, devem existir também sêres puramente espirituais mas criados. Alberto Magno, no entanto, não insiste neste modo de raciocinar, de inspiração neoplatônica. Em todos os outros trechos em que faz alusão ao nosso conhecimento racional dos anjos, recorre ao primeiro modo, isto é, ao conhecimento pela ação das substâncias separadas sôbre o mundo corporal (cf. ibid., ad 3, 4; *S. de cr.*, II, q. 34, a. 2, ad 5; q. 58, a. 1, sobretudo ob. 7 e ad 7).

Santo Alberto levanta então a questão se os astros são movidos pelas substâncias separadas — os anjos. Se a resposta fôsse afirmativa, ter-se-ia um meio de conhecer tanto a existência como o número dos anjos (*S. de cr.*, II, q. 1, a. ad 2). Mas, na realidade, a teoria dos motores celestes só se apóia em razões duvidosas e, até, falsas conforme a fé. Os astrônomos, a começar por Ptolomeu, ensinam que o céu é movido ùnicamente pela vontade de Deus, o que é mais provável e concorda com a doutrina cristã. Os "filósofos naturais", chefiados por Aristóteles, sustentam que o céu é movido pela *intelligentia*, a qual o move como causa final ("sicut desiderans movetur desiderato"). Alguns vão mais longe e afirmam que há vários motores, a que chamam *animae orbium*, pois pretendem que a cada estrêla corresponde um céu distinto. Para pôr êsses filósofos de acôrdo com os santos Padres, poderíamos dizer que Deus se serve dos anjos para mover as esferas celestes, mas a fé nos proíbe, em todo caso, de admitir que todos os anjos se dominem a tal tarefa (279). No tocante à emanação das

(277). — I *Sent.*, d. 2, a. 11, quaest., 2um contra; a. 22, ob. 3. Santo Alberto não fala, como o faz seu discípulo, de um conhecimento de Deus pela *impressio*. Mas, encontra a opinião de certos autores que pretendem que os sêres puramente espirituais são conhecidos por *species compositionis* e não por *species abstractionis*. Êle refuta êsse modo de ver (*S. de cr.*, II, q. 58, a. 1, ob. 5, et ad 5).

(278). — "...per ordinem sive consequentiam rationis et ordinem naturae".

(279). — Cf. *S. de cr.*, I, q. 16, a. 2, c.; a. 3 in fine. II, q. 4, a. 3, ad 5; II *Sent.*, d. 2, a. 1, ad 5; d. 14, a. 6. Neste último texto, o autor rejeita o

inteligências em cascata, Alberto a declara contrária ao ensino dos filósofos, enquanto implica que as inteligências são as almas das esferas (*S. de cr.*, II, q. 4, a. 3, ad 1; cf. q. 55, a. 3, c.). Há uma passagem onde nosso autor procura aproximar esta teoria, da doutrina do Pseudo-Dionísio sôbre a hierarquia dos anjos (II *Sent.*, d. 1, a. 7, ob. 3 et ad 3). Em um outro texto, refuta-se em bloco o sistema emanatista (II *Sent.*, d. 3, a. 3, ob. 4; ad 5).

CAPÍTULO III

AS OPERAÇÕES COMPLEXAS.

§ 1. — A VERDADE.

Alberto Magno enumera as mesmas definições da verdade como São Tomás (280). Acentua também, mais de uma vez, que a verdade de que se fala a propósito do conhecimento deve ser compreendida no sentido aristotélico; acha-se na alma e resulta da atividade da inteligência que compõe e divide (281). Nesta acepção, a verdade é própria da segunda operação do intelecto, sendo que só nela a alma toma uma atitude diante da realidade, afirmando seu assentimento ou sua discordância (282). A característica da verdade, tomada neste sentido, é a certeza que fundamenta o *consensus* do intelecto (III *Sent.*, d. 23, a. 3, ad diffin. Dionysii).

Alberto diz também que a verdade se encontra sòmente na segunda operação porque seu fundamento é o ser e não a essência. Mas êle explica que se toma aqui "ser" no sentido de afirmação ou negação do ser no juízo, e "essência" no sentido de simples conteúdo dos conceitos do sujeito e do predicado. Aliás, propõe essa idéia apenas como uma opinião de alguns autores: "et hoc est quod dicunt quidam" (I *Sent.*, d. 46, a. 13, ad ob. 1).

Da sensação também se diz ser verdadeira, mas só enquanto há nela uma conformidade com os objetos; assim, os sentidos ex-

---

compromisso que confessa ter seguido alhures: "Alibi etiam disputatum est de ista materia multum et prolixe: et ibi secuti sumus dicta quorundam Magistrorum theologiae, qui voluerunt opiniones naturalium ad theologiam reducere..." (p. 267b).

(280). — I *Sent.*, d. 8, a. 1. Cf. *Summa de bono*, q. 8 (H. KÜHLE, *S. Alberti Magni Quaestiones de bono*, Bonn, 1933, pp. 39-46), composta entre a *Summa de creaturis* e o *Comentário das Sentenças*.

(281). — "Intellectus compositorum" (I *Sent.*, d. 1, a. 23, ad quaest.); "intellectus componens" (I *Sent.*, d. 8, a. 4, ob. 4 et ad 4).

(282). — "...intellectus dicens unum de alio, interponit notam compositionis: et ideo dicit Philosophus, quod tantum est in anima tamquam in complente id quod determinat veritas in quam est consensus rationis" (*S. de cr.*, I, q. 46, a. 13, ad 1). Cf. q. 19, a. 1, ob. 2; II, q. 38, a. 4, ob.; q. 55, a. 5, quaest. 2; I *Sent.*, d. 8, a. 1, ob. 4 et ad 4; d. 38, a. 2, ad 4; d. 46, a. 13, ob.; ad 1; a. 15, ad 1; II *Sent.*, d. 7, a. 4, ad 4; III *Sent.*, d. 23, a. 1, ad 1; d. 24, a. 5, ad ob. 1. Como conseqüência dessa doutrina, Alberto faz notar também que a verdade se diz indiferentemente do conhecimento dos sêres reais ou dos sêres de razão: *S. de cr.*, I, q. 1, a. 2, ad 3; I *Sent.*, d. 46, a. 13, ad quaest.; a. 18, ob. (p. 459b).

ternos são sempre verdadeiros, porque nada modificam do que lhes vem dos objetos percebidos (*S. de cr.*, I, q. 61, a. 1, ad 5; II, q. 36, a. 3, ad 1), ao passo que o senso comum e a fantasia já se podem enganar, porque operam uma certa composição das imagens provindas dos sentidos externos (*S. de cr.*, II, q. 36, a. 3, c., ad 1, 2, 3). Mas, nos atos de tôdas essas potências, bem como na primeira operação do intelecto (*sermo diffinitivus; indivisibilium intelligentia*), só se pode falar de verdade por comparação com o que êsses atos representam (I *Sent.*, d. 46, a. 12, p. 446a). E', pois, uma verdade semelhante à simples correspondência de uma imagem com o objeto que ela representa.

Santo Alberto, porém, dá mais atenção às outras acepções da verdade. O centro de suas preocupações é a definição de Anselmo: *rectitudo sola mente perceptibilis*, que êle procura comprender no contexto original. A definição, a seu ver, exprime a relação fundamental, a *rectitudo*, pressuposta em tôdas as acepções da verdade (I *Sent.*, d. 46, a. 12, c.). A *rectitudo* que Santo Anselmo tem em vista é a relação de todo ser com a verdade primeira ou subsistente, onde há identidade perfeita do ser divino consigo mesmo; em outras palavras, é a relação dos sêres criados com sua causa exemplar, as idéias divinas, donde provém tôda verdade (283).

Sendo verdadeiras as coisas por sua conformidade com as idéias divinas, a verdade do nosso conhecimento consistirá, por sua vez, na conformidade com as coisas: *adaequatio rerum et intellectuum* (I *Sent.*, d. 46, a. 11, obb., p. 443). A verdade das coisas, ou verdade ontológica, é, pois, a causa da verdade na inteligência (ibid., a. 13, ad 1; ad ob. 1; a. 18, ob.; d. 8, a. 1, ad 4). Daí dizer-se de uma coisa que é verdadeira, quando ela se mostra, por suas aparências, tal como é em sua natureza (I *Sent.*, d. 46, a. 12, p. 446 a; cf. d. 8, a. 1, c.). E' no sentido ontológico que Santo Agostinho define a verdade como sendo o que é ("verum est id quod est") (ibid., a. 11, ad diffin. 2; cf. d. 8, a. 1, ob. 1).

Há também a verdade transcendental. O verdadeiro é convertível com o ser. A noção "verdadeiro" ajunta ao ser sòmente uma relação ("addit respectum aliquem") (I *Sent.*, d. 46, a. 11, ad diffin. 3; a. 13, c., p. 448a; cf. II *Sent.*, d. 7, a. 4, ad 4). Mas, para Santo Alberto, é uma relação do ser com sua forma, ao menos sua forma exemplar (em Deus). Nosso autor toma aqui "forma" no

---

(283). — "...dispositio entis generaliter fluentis a causa prima" (I *Sent.*, d. 46, a. 13, ad 1). Cf. c.; ad diffin. 1 (pp. 443-444); a. 14; a. 17, c.; d. 41, a. 8, c.; ad 1 et 2.

sentido de atualidade do ser, e êste princípio é ao mesmo tempo princípio de inteligibilidade (284).

Enfim, temos a verdade da expressão (*veritas dictionis*), sinal da verdade do pensamento (I *Sent.*, d. 46, a. 11, ob.; ad diffin. 4; a. 13, ad 1).

Alberto trata bastante longamente da questão se a verdade é eterna. Sua resposta, adotada também por Tomás, será que só a verdade incriada é eterna; as outras podem dizer-se eternas ùnicamente na medida em que estão em Deus; porém, elas lá não se acham pròpriamente como verdades distintas. Assim, tôdas as proposições verdadeiras não são verdadeiras *ab eaterno*, independentemente da existência das coisas, porque, se o mundo não existisse, não haveria ninguém para as formular ("quia nec propositio erat") (285).

§ 2. — OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS E O RACIOCÍNIO.

A propósito dos primeiros princípios, ou *dignitates* (III *Sen.*, d. 23, a. 3, ad diffin. Dionysii; d. 24, a. 8, c.), Santo Alberto apresenta uma doutrina muito menos desenvolvida que a de São Tomás. Êle os chama também *principia universalia* (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 3, ob. 16, *principia communiora* (ibi. ad 15), *propositiones primae* (ibid., q. 51, ob. 6; q. 56, a. 3, 1um contra; I *Sent.*, d. 2, a. 5, sed contra). Os primeiros princípios constituem o objeto próprio do *intellectus* (II *Sent.*, d. 5, a. 1, c.), enquanto que *ratio* designa a operação discursiva (*S. de cr.*, I, q. 38, a. 1, c.; II, q. 60, ad 3; q. 63, a. 2, ad quaest. 1). Por isso o *intellectus* é sempre verdadeiro ("intellectus semper est rectus") (286).

Os princípios são evidentes por si, *per se nota* (I *Sent.*, d. 3, a. 3, c.). Temos o hábito dos primeiros princípios, de certo modo, naturalmente: "quodammodo connaturalis est nobis" (*S. de cr.*, II,

---

(284). — "Verum autem dicit relationem ad formam ad minus exemplarem, per quam habet rationem manifestationis...; oportet enim in quolibet esse principium intelligendi aliquod, per quod ordinetur ad intellectum" (I *Sent.*, d. 46, a. 14). Cf. *S. de cr.*, II, q. 55, a. 5, quaest. 2, ad ob.; IV *Sent.*, d. 44, a. 10, ad quaest. São Tomás acentua mais a relação à inteligência; entretanto, a influência de Alberto ainda se faz sentir: "...verum autem et bonum addunt relationem quamdam; sed... verum relationem ad formam exemplarem; ex hoc enim unumquodque verum dicitur quod imitatur exemplar divinum; vel relationem ad virtutem cognoscitivam..." (I, d. 8, q. 1, a. 3, c.). Ver, para Santo Alberto, a *Summa de bono*, q. 8; q. 10 (apud H. KÜHLE, *Sancti Alberti Magni Quaestiones de bono*, p. 45, 1.15-21; pp. 49-53); cf., entretanto, *S. de cr.*, II, q. 1, a. 1, ad 4.

(285). — *S. de cr.*, I, q. 2, a. 3; I *Sent.*, d. 38, a. 2; d. 46, a. 15; a. 16, ad quaest. 1, 2; a. 17, ad 6. Para São Tomás: I, d. 19, q. 5, a. 3. Quanto à terminologia, note-se que Alberto emprega freqüentemente o têrmo *iudicium* a propósito da verdade: I *Sent.*, d. 46, a. 15 (p. 451b, 453a); a. 19, c.; cf. *S. de cr.*, II, q. 59, a. 1, ob. 1; q. 70, a. 2, ad diffin. 3, ad 2 (579a). Também a expressão *sententia intellectus*: I *Sent.*, d. 46, a. 11, ob. (p. 443a).

(286). — *S. de cr.*, I, q. 38, a. 1, c.; q. 63, a. 3, ad 1; q. 69, a. 3, ptla. 2, ad 4; II, q. 55, a. 3, ob. 16; a. 5, ad quaest. 2; cf. II *Sent.*, d. 5, a. 1, c.

q. 55, a. 3, ad 2); "secundum aliquid naturalis est nobis" (ibid., ad 15).

Conquanto não se encontrem, em Santo Alberto, textos bastante claros para a distinção dos princípios sob três diferentes pontos de vista, percebe-se, entretanto, que São Tomás, nesta como em muitas outras questões, limita-se a explicitar e precisar o que seu mestre lhe ensinara.

Assim, Alberto salienta o papel do intelecto agente no conhecimento dos princípios. A luz do intelecto, e não a atividade dos sentidos, faz surgir os princípios, ainda que a inteligência necessite dos conteúdos sensíveis; a sensibilidade exerce um papel indispensável mas subsidiário (III *Sent.*, d. 24, a. 2, quaest.; ad quaest.; cf. I *Sent.*, d. 35, a. 1, c.).

Adquiridos os conceitos por abstração a partir do sensível, chega-se aos princípios primeiros, base de todo o conhecimento humano discursivo. Alberto Magno expõe a origem psicológica dos princípios do mesmo modo como a dos conceitos (sensação, memória, experiência), retomando o ensino de Aristóteles (*S. de cr.*, II, q. 1, a. 1, in fine). Chega até mesmo à seguinte reflexão: se Aristóteles declara que os princípios se conhecem por experiência, é porque resultam imediatamente dos termos simples (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 2, quaest., sed contra, p. 459a).

O intelecto possível está então de posse do hábito dos primeiros princípios (287); acha-se num primeiro estado de perfeição (*dispositus*), capaz de se desenvolver pela aquisição das ciências (*S. de cr.*, II, q. 56, a. 3, ob.; 3um contra; c.) (288). Seguindo Averroes, Santo Alberto diz que os primeiros princípios são os instrumentos pelos quais o intelecto agente torna o intelecto possível em ato, ou então, que são os instrumentos para adquirir as ciências (289).

---

(287). — "...intellectus in habitu est habitus principiorum, quae discipulus non accipit a magistro: principia enim cognoscimus in quantum terminos scimus, ut dicit Aristoteles" (*S. de cr.*, II, q. 54, quaest. 2, ad 1). Cf. q. 55, a. 2, quaest., p. 459a.

(288). — Alberto, como Tomás, combate a identificação do intelecto agente com o hábito dos primeiros princípios. Êste hábito resulta da atividade do intelecto "per apprehensionem sive abstractionem a materia" (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 2, c.; cf. ad 1, 5; a. 3, c.).

(289). — *S. de cr.*, II, q. 51, ob. 6; q. 54, c.; q. 56, a. 3, c. A título de exemplo de primeiros princípios, Santo Alberto, tal como São Tomás, dá sòmente o princípio de contradição e o do todo e da parte: "...scito enim quid est pars et quid est totum, dicitur quod totum est maius sua parte: et scito quid affirmatio vel negatio, scitur quod de quolibet est affirmatio vel negatio vera et de nullo simul" (*S. de cr.*, II, q. 54, quaest. 2, ad 1). Cf. II *Sent.*, d. 25, a. 4, c.

Os primeiros princípios, evidentes por si e indemonstráveis (290), constituem, pois, o fundamento das ciências (291). Sob êste aspecto, Alberto os chama *principia syllogismi* (III *Sent.*, d. 23, a. 3, ad diffin. Dionysii). Êles representam um ponto de partida necessário, mas, como primeiros princípios, não nos fazem entrar na posse das ciências (292). Pelo raciocínio baseado nesses princípios gerais (293), chega-se aos princípios particulares de cada ciência, chamados *suppositiones* (294), dos quais se deduzirão as conclusões. Mas, em última análise, procede-se sempre em virtude da evidência dos primeiros princípios. Êstes são a norma diretriz de todo raciocínio (*S. de cr.*, II, q. 63, a. 2, ad quaest. 1); são a luz que ilumina todo e qualquer passo ulterior do espírito humano (295), e são, portanto, mais claros e mais conhecidos que as conclusões (*maxime intelligibilia*) (*S. de cr.*, II, q. 56, a. 3, 2um contra; cf. I *Sent.*, d. 12, a. 3, c.). Daí poder dizer-se que a certeza pertence, a título peculiar, aos princípios, que a comunicam às conclusões (III *Sent.*, d. 23, a. 17, c.; a. 1, ad 3). Assim, todo conhecimento verdadeiro possuirá a certeza: "certitudo est conditio scientiae" (III *Sent.*, d. 31, a. 10, 1um contra) (296).

---

(290). — "...principia... non possunt concludi, eo quod non habeant priora se ex quibus concludantur" (*S. de cr.*, I, q. 22, a. 2, c.); cf. II, q. 53, a. 1, ob. 4; III *Sent.*, d. 24, a. 2, ad quaest.

(291). — "...intellectus est principium scientiae" (*S. de cr.*, II, q. 53, a. 1, ob. 4).

(292). — "...quibus ignoratis ignoratur scientia, et quibus scitis non de necessitate scitur" (*S. de cr.*, II, q. 56, a. 3, ob.). "...intellectus principiorum... est de principiis communioribus, quibus scitis non est necesse, quod sciatur ars" (ibid., q. 55, a. 3 ad 15).

(293). — Em Santo Alberto encontram-se os têrmos: *ratiocinatio, cogitatio, coagitatio, excogitatio, collatio, inquisitio, discursus, decursus*.

(294). — III *Sent.*, d. 24, a. 8, c.; cf. *S. de cr.*, I, q. 22, a. 2, ob. Os princípios particulares constituem a *scientia simpliciter*, por oposição à *scientia conclusionis* (*S. de cr.*, I, q. 38, a. 1, c.).

(295). — "...illuminans intelligibilia sequentia" (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 2, ob. 5). Cf. II *Sent.*, d. 25, a. 4, c.

(296). — O autor conhece também, além da certeza dos princípios, a certeza experimental: "Certitudo autem secundum quid est, quae est ad sensum et phantasiam" (*S. de cr.*, II, q. 1, a. 1, ad 4). Cf. I, q. 38, a. 1, c.

CONCLUSÃO.

ALBERTO MAGNO E TOMÁS DE AQUINO.

O método analítico por nós adotado fêz com que estudássemos separadamente as teorias paralelas de São Tomás e de Santo Alberto, sendo que, com as investigações a respeito do segundo, tínhamos em mira descobrir a origem das doutrinas tomistas. Dêsse modo, as duas exposições foram feitas em uma ordem cronològicamente inversa, pois vimos a doutrina do discípulo antes da do mestre. Resumamos agora, num breve apanhado, o que se pode concluir das duas partes desta monografia.

Primeiramente, qual a posição de Alberto de Colônia entre 1240 e 1250 quanto ao problema do conhecimento?

Desde a *Summa de creaturis,* o mestre alemão adota uma teoria do conhecimento inspirada inteiramente no aristotelismo.

Seus pressupostos básicos (*tabula rasa,* empirismo, dupla potencialidade: da coisa e da inteligência); a teoria dos dois intelectos realmente distintos mas inseparáveis; a explicação do processo abstrativo a partir das potências inferiores, — são já, desde o ponto inicial de sua exposição, teses importantes tiradas de Aristóteles. O mesmo se diga da comparação do intelecto agente com a luz, mas aqui se adicionam as especulações da filosofia árabe, mais as de Avicena do que as de Averroes, que, no entanto são mais conformes ao pensamento de Aristóteles (cap. I, § 1).

Quanto à espiritualidade da faculdade intelectiva e de tôda a alma, Alberto professa a doutrina que julga ser a de Aristóteles e dos comentadores árabes, inclusive Averroes (§ 2).

A seguir, afirma do modo mais peremptório a multiplicidade do intelecto agente, invocando em abôno da tese — traço pitoresco — a autoridade de Averroes. No que concerne ao problema da iluminação, assiste-se, da *Summa de creaturis* ao *Comentário das Sentenças,* a uma transição para o agostinismo. Tendo excluído, na primeira dessas obras, tôda e qualquer iluminação na ordem natural, declara-se, na segunda, favorável a ela. A influência árabe mais uma vez se faz sentir (§ 3). Encontraríamos aqui o primeiro passo de uma estranha evolução do mestre de Colônia, que, conforme pretendem certos historiadores, teria partido do aristo-

telismo para depois tornar-se, sempre mais, tributário de correntes opostas ao peripatetismo.

Expondo o que o *doutor universal* ensina a propósito dos objetos do conhecimento, assinalamos, em primeiro lugar, um grave desvio da tendência aristotélica: a teoria das idéias concriadas, admitidas nas duas grandes obras do mestre. Mas êle vê muito bem o inconveniente de semelhante teoria para um sistema inspirado em Aristóteles, e circunscreve imediatamente seu alcance. O conhecimento pelas idéias concriadas não se realiza durante esta vida; tais idéias são necessárias apenas para o conhecimento após a morte. Assim sendo, Alberto pode retomar sua exposição sem voltar a se referir a elas. E, de fato, logo a seguir vimos como êle expõe de modo notável o conhecimento do objeto concreto material. A razão epistemológica da *conversio ad phantasmata*, bem como as razões ontológica e psicológica, Santo Alberto nô-las apresenta com grande profundeza e exatidão. Isso, sem incorrer num empirismo exagerado e sem pretender que o homem seja capaz de uma apreensão imediata e exaustiva das essências. Igualmente admiráveis são suas idéias acêrca do universal (cap. II, § 1).

O conhecimento do singular é, conforme o mestre, indireto, mas o conceito universal só tem valor de realidade referindo-se ao individual. Chega assim a ensinar o conhecimento psicològicamente direto do singular, aplicando o que dissera sôbre a *conversio ad phantasmata,* no que só mais tarde será seguido por São Tomás (§ 2).

Conhecemos nossa alma por reflexão, e a alma em geral, por abstração. Defrontando o agostinismo, o autor começa admitindo, na *Summa de creaturis,* uma certa intuição primitiva da alma, mas que é apenas um conhecimento impròpriamente dito. A solução não é outra nas *Sentenças,* onde distingue o *intelligere,* que é um *simplex intuitus,* e o *discernere,* que é *cogitatio;* admite-se que haja um contínuo *intelligere* da alma pela interação do intelecto agente sôbre o intelecto possível, mas não um conhecimento distinto (§ 3).

O conhecimento da existência de Deus exige um raciocínio *a posteriori*. Malgrado o aparente agnosticismo quanto ao conhecimento da natureza de Deus, vê-se que afinal Santo Alberto admite tal conhecimento, baseado na analogia. Também nesta questão, o agostinismo é contornado, reduzindo-se o conhecimento imediato de Deus a uma certa intuição, habitual sòmente, e jamais atual durante esta vida. No problema dos motores das esferas celestes, Alberto adota a opinião dos astrônomos, rejeitando a de Aristóteles (§ 4).

A verdade, no sentido próprio, é a do juízo. Entretanto, nosso autor se ocupa longamente com a definição de Anselmo, cujo sentido original procura compreender. Fala, outrossim, da verdade em suas acepções derivadas (cap. III, § 1).

Por fim, apresenta-nos uma exposição bastante sumária da doutrina dos primeiros princípios, sendo de salientar-se o fato de seguir êle a Aristóteles na explicação da origem psicológica dêstes primeiros juízos (§ 2).

Comparando-se a posição de Tomás de Aquino com a de Alberto Magno, verifica-se uma dependência manifesta do discípulo para com o mestre, mas sem nenhum servilismo.

O jovem bacharel retoma em suas grandes linhas a doutrina de seu professor. Acontece mesmo que êle reproduz integralmente uma ou outra de suas exposições (por exemplo, a interpretação de Agostinho no tocante ao conhecimento habitual da alma). Outras vêzes, mostra-se hesitante quando, em certos pontos, seu ensino diverge do de seu mestre (vejam-se a doutrina sôbre o *verbum* e a explicação da verdade transcendental) (297).

Em mais de um ponto o discípulo fica aquém do professor. Vimos, por exemplo, como Alberto frisa, de um modo muito mais conseqüente, que não se pode dissociar um intelecto do outro (cap. II, § 1); como expõe claramente a razão epistemológica da *conversio ad phantasmata,* o que não se encontra no *Comentário* de São Tomás (cap. II, § 1); como sua doutrina do universal é mais desenvolvida (ibid.); como, versando sôbre o conhecimento do singular, mostra com maior precisão a necessidade de referir o universal ao individual concreto (cap. II, § 2); como a correlação da verdade com o ser, e não com a essência, é exposta de maneira muito mais aceitável (cap. III, § 1); enfim, como Alberto conhece melhor o sentido da doutrina de Santo Anselmo acêrca da verdade (ibid.). Interessante observar que São Tomás em suas obras posteriores volta, em vários pontos, ao modo de ver de Alberto Magno, dando assim a impressão de não haver penetrado suficientemente o pensamento do mestre, talvez por falta de tempo.

Mas, em geral, muito mais freqüentemente, o Aquinate retoma as idéias de Alberto, apresentando-as sob uma forma pessoal e amiúde mais desenvolvida (principalmente nos assuntos que constituem os capítulos II e III desta monografia). Veja-se, por exemplo, o problema do conhecimento reflexivo da alma, que São To-

---

(297). — Percorrendo os textos dos dois autores não se tem, quase nunca, a impressão de uma coincidência literal, mas sòmente quanto ao fundo doutrinal. Deixamos ao leitor o trabalho de reler nossas duas exposições paralelas, comparando-as parágrafo por parágrafo; aí êle verá todos os pequenos pontos de semelhança e as pequenas discordâncias entre o discípulo e o mestre.

más explana com tão grande riqueza de distinções: conhecimento da existência ou da natureza dos atos, dos hábitos e da essência (cap. II, § 3); a questão do conhecimento de Deus, tratada com satisfatória amplidão, refutando o agnosticismo e o intuicionismo (cap. II, § 4); ou então o parágrafo dos primeiros princípios, onde aprofunda magistralmente as poucas indicações que se encontram em Santo Alberto (sobretudo, na consideração dos primeiros princípios sob três diferentes pontos de vista).

Por vêzes, Tomás apresenta-nos expressões ou doutrinas de que não se acha vestígio algum em seu mestre ("intentio" para designar o estado das côres no meio transparente; "movens motum" para o fantasma como instrumento do intelecto agente; a doutrina do *verbum;* o conhecimento de Deus pela *impressio;* o exame do argumento de Santo Anselmo para provar a existência de Deus; refutação do agnosticismo). A razão dêsse fato, quase sempre, deve-se atribuir ao conhecimento diferente de certas fontes. Se bem que Santo Alberto possuisse uma admirável erudição com seu insuperável manuseio das obras anteriores, não possuia, entretanto, ao tempo da redação das duas obras estudadas por nós, o mesmo conhecimento das fontes de que São Tomás se aproveitou no *Comentário,* tal a rápida evolução operada, em meados do século XIII, quanto à informação bibliográfica. Isso tivemos ocasião de verificar principalmente no problema do intelecto possível e agente, onde o Angélico demonstra ter chegado ao conhecimento da verdadeira doutrina de Averroes, o que provoca a célebre discussão sôbre o intelecto separado. Contrâriamente ao que se suspeitava até agora, vimos que a posição de São Tomás desde as *Sentenças* é a mesma que sustentou até ao fim de sua carreira e que seu mestre lhe ensinara (mas êste, pensando estar de acôrdo com Averroes).

Em diversas ocasiões a exposição do discípulo não concorda com a de Alberto, abstendo-se êle, porém, de criticá-la. O caso mais patente é quando Santo Alberto admite uma certa ação direta do intelecto agente sôbre o possível, o que São Tomás não admite (cap. I, § 1).

Mas, em duas questões, ao menos, Tomás de Aquino visa o ensino do mestre para refutá-lo: quanto à iluminação, admitida por Alberto nas *Sentenças* (cap. I, § 3); e a propósito das idéias concriadas (cap. II, § 1).

De tudo o que vimos nesta monografia, que poderemos concluir quanto ao lugar que ocupa Tomás de Aquino no movimento filosófico do século XIII, baseando-nos na teoria do conhecimento?

Desde o início de seu magistério, São Tomás adota abertamente a posição que manterá durante tôda a vida. Quanto às teses fundamentais, "le thomisme est immédiatement ce qu'il ne cessera jamais d'être" (E. Gilson). Seu sistema se inspira manifestamente no de Aristóteles, mas enriquecido com muitos elementos hauridos em outras fontes. O Aquinate não desdenha, de modo algum, o trabalho da tradição filosófica, buscando em tôda parte os materiais de sua construção. As interpretações dos filósofos árabes e o platonismo da corrente agostinista fornecem-lhe elementos, por vêzes bem apreciáveis. Em presença de diversas doutrinas, incorpora as que lhe parecem se adaptar ao espírito do seu sistema, e rejeita as outras, mostrando que são incompatíveis com êsse mesmo sistema.

Mas, Tomás de Aquino não é o primeiro a assumir tal atitude. O tomismo não aparece como um enigma histórico, Minerva "sortie toute armée du cerveau de Jupiter", como pretende Gilson. Quase quinze anos antes do *Comentário* de São Tomás, Alberto Magno, na *Summa de creaturis*, com uma riqueza de erudição muito superior à do jovem discípulo, constrói um notável sistema de inspiração francamente aristotélica. As chamadas "grandes teses tomistas" nele se encontram, em particular a do intelecto agente pessoal e a rejeição de tôda iluminação para o conhecimento natural. Num só ponto Santo Alberto fraqueja: admite as idéias inatas, mas isso devido a uma dificuldade que Aristóteles não havia previsto — o conhecimento após a morte, — e êle procura evitar as conseqüências ruinosas dêste elemento estranho enxertado em seu sistema. Eis porque São Tomás, opondo-se ao mestre nesta questão, contenta-se com advertir-lhe que incorre em platonismo. No *Comentário das Sentenças,* porém, Alberto abandona sua opinião quanto à teoria da iluminação. São Tomás, ao contrário, acha preferível a primeira posição de seu mestre, e aprofunda certas bases ensinadas pelo próprio Alberto, para lhe mostrar que não devia ter mudado de parecer.

Podemos, pois, concluir que São Tomás não é um grande isolado no século XIII. Êle deve a Santo Alberto a sua teoria do conhecimento. Colocando-nos no ponto de vista de E. Gilson, diremos que, por enquanto, Alberto Magno aparece como sendo o grande inovador, o iniciador da reforma "tomista". Com mais firmeza que o próprio Alberto, São Tomás aceita a atitude inicial do mestre e a mantém até suas últimas obras.

CARLOS LOPES DE MATOS.

BIBLIOGRAFIA

ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia* (ed. A. BORGNET, Paris, Vivès, 1890-1899). Citamos conforme esta edição. Os escritos que estudamos encontram-se nos tomos seguintes: I *Sent.* — tomos XXV-XXVI; II *Sent.* — tomo XXVII; III *Sent.* — tomo XXVIII; IV *Sent.* — tomos XXIX-XXX; *Sum. de cr.* I — tomo XXXIV (a partir da p. 307); II — tomo XXXV.
Opera quae hactenus haberi potuerunt (ed. P. JAMMY, Lugduni, 1651). Nesta edição as *Sentenças* se acham nos tomos XIV-XVI, e a *Summa de creaturis*, no tomo XIX (note-se que na *Summa de homine*, a partir de 1a. q. 12, a numeração não concorda com a de Borgnet; para encontrar a correspondência das citações feitas de acôrdo com a outra edição, deve-se recorrer ao *Index* que figura no comêço da edição Jammy).

ARISTÓTELES, *Opera omnia* (ed. ACADEMIA REGIA BORUSSICA, vols. I-III, Berlin, 1831).

BARON, J., *Die Bedeutung der Phantasmen für die Entstehung der Begriffe bei Thomas v. Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheoretischen Dualismus* (DISS. MÜNSTER, Münster, 1902).

BAUMGARTNER, M., *Zum thomistischen Warhheitsbegriff* (BEITRÄGEZUR GESCHICHTE DER PHILOS. DES MA., Suppl. I, 1913, pp. 241-260).

BLANCHE, F. A., *La théorie de l'abstraction chez Saint Thomas d'Aquin* (BIBLIOTHÈQUE THOMISTE, III, Le Saulchoir, Kain, 1923, pp. 237-251).

DÄHNERT, U., *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus, gemessen an den Stufen der "abstractio"* (STUDIEN UND BIBLIOGRAPHIEN ZUR GEGENWARTSPHILOSOPHIE, IV, Leipzig, Hirzel, 1934).

DELVIGNE, T., *L'inspiration propre du traité de Dieu dans le Commentaire des Sentences de saint Thomas* (BULLETIN THOMISTE, I, 1931-1933, pp. 119-122).

DE RAEYMAEKER, L., *Albert le Grand, philosophe* (REVUE NÉOSCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE, XXXV, 1933, pp. 5-36).

DE WULF, M., *Histoire de la philosophie médiévale*, 6e. éd., 1934-1936, 2 vols.

DONDAINE, A., *Saint Thomas a-t-il disputé à Rome la question des "Attributs Divins"? (I Sent., dist.* 2, *qu.* 1, *art.* 3) (BULLETIN THOMISTE, I, 1931-1933, pp. 171-182).

—— *Saint Thomas et la dispute des attributs divins (I Sent.*, d. 2, *a.* 3). *Authenticité et origine* (ARCHIVUM FRATRUM PRAEDICATORUM, VIII, 1938, pp. 253-262).

DUNIN BORKOWSKI, S. v., *Die "ewigen Wahrtheiten " im System des hl. Thomas von Aquin* (STIMMEN DER ZEIT, CVIII, 1925, pp. 31-38).

FABRO, C., *La percezione intelligibile dei singolari materiali* (ANGELICUM, XVI, 1939, pp. 429-462).

GARDEIL, A., *La perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après saint Thomas* (BIBLIOTHÈQUE THOMISTE, III, Le Saulchoir, Kain, 1923, pp. 219-236).

—— *Saint Thomas et l'illuminisme augustinien* (REVUE DE PHILOSOPHIE, t. XXXIV, 1927, pp. 168-180).

GARREAU, O., *Saint Albert le Grand* (TEMPS ET VISAGES, Paris, Desclée, 1932).

GESSNER, J., *Die Abstaktionslehre in der Scholastik bis Thomas von Aquin mit besonderer Berücksichtigung des Lichtbegriffes* (PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH, XXXXIV, 1931, pp. 362-371; 457-475; XLV, 1932, pp. 65-82).

GILSON, E., *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin* (ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTERAIRE DU MOYEN ÂGE; I, 1926, pp. 5-127).

—— *Le Thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin,* 3e éd. (ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE, I, Paris, Vrin, 1927).

—— *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant* (ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTERAIRE DU MOYEN ÂGE, IV, 1929-1930, pp. 5-149).

—— *Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin* (BIBLIOTHÈQUE THOMISTE, XIII, Paris, Vrin, 1930, pp. 371-383).

—— *L'esprit de la philosophie médiévale* (GIFFORD LECTURES, UNIVERSITÉ D'ABERDEEN, Paris, Vrin, 1932, 2 vols.).

GOMEZ IZQUIERDO, A., *Valor cognoscitivo de la "intentio" en Santo Tomás de Aquino* (CIENCIA TOMISTA, t. XXIX, 1924, pp. 169-188).

GORGE, M. M., *L'essor de la pensée au moyen âge. Albert le Grand — Thomas d'Aquin,* Paris, Letouzey, 1933.

GRABMANN, M., *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus and Thomas von Aquin.* Münster, Aschendorf, 1924.

—— *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt,* 6. Aufl., München, Pustet, 1935.

GREDT, J., *De unione omnium maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum* (XENIA THOMISTICA, I, Romae, 1925, pp. 303-318).

GUILLET, J., *La "lumière intellectuelle" d'après S. Thomas* (ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTERAIRE DU MOYEN ÂGE, II, 1927, pp. 79-88.

HABERMEHL, M. L., *Die Abstraktionslehre des hl. Thomas von Aquin* DISS. WÜRZBURG, Kallmünz, Lassleben, 1933).

HAMELIN, O., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs,* Paris, Vrin, 1953.

HAYEN, A., *Saint Thomas a-t-il édité deux fois son Commentaire sur le livre des Sentences?* (RECHERCHES DE THEOL. ANC. ET MEDIEV., IX, 1937, pp. 219-236).

HERTLING, G. v., *Augustinus-Citate bei Thomas von Aquin* (SITZUNGSBERICHTE DER BAYER. AKAD., Philos. Klasse, 1904, München, 1905, pp. 535-602).

HINZ, J., *Verhältnis des Sentenzenkommentars von Thomas von Aquin zu dem Alberts des Grossen. Vergleich von Buch II* (DISS. WÜRZBURG, Würzburg, Mayr, 1936).

HONECKER, M., *Des Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des Thomas von Aquin. Eine ideengeschichtliche Studie* (PHILOS. JAHRBUCH, XLVIII, 1935, pp. 268-288).

JESSBERGER, L., *Das Abhängigkeitsverhältnis des hl. Thomas von Aquin von Albertus Magnus und Bonaventura im dritten Buche des Sentenzenkommentars* (DISS. WÜRZBURG, Würzburg, Mayr, 1936).

KAZUBOWSKI, R. M., *Der wirkende Verstand nach Aristoteles und St. Thomas von Aquin* (DIVUS THOMAS, Frib., 1920, pp. 193-219).

—— *Fundamentum cognitionis philosophicae secundum philosophiam aristotelico-thomisticam* (XENIA THOMISTICA, I, Romae, 1925, pp. 363-377).

KLEUTGEN, J., *Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit* (3 Heft I: *Vom "intellectus agens", und den angeborenen Ideen,* Münster, Theissing, 1875).

KURFESS, H., *Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sog. NOYS POIETIKOS und PATHETIKOS* (DISS. TÜBINGEN, Tübingen, Schnürlen, 1911).

LE ROHELLEC, J., *Utrum, iuxta Sancti Thomae doctrinam, essentiae rerum sensibilium statim in simplici apprehensione percipiantur* (XENIA THOMISTICA, I, 1925, pp. 285-302).

LIPPERHEIDE, V., *Thomas von Aquino und die platonische Ideenlehre* (DISS. MÜNCHEN, München, Mühlthaler, 1890.)

LOTTIN, O., *Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand* (RECHERCHES DE THEOL. ANC. ET MEDIEV., VIII, 1936, pp. 117-153).

MAQUART, F.-X., *De l'action de l'intellect agent* (REVUE DE PHILOSOPHIE, t. XXXIV, 1927, pp. 380-416).

—— *La fonction de l'intellect-agent et la hiérarchisation des facultés* (IBIDEM, pp. 489-518).

MARECHAL, J., *Le point de départ de la métaphysique* (Cahier V: *Le Thomisme devant la Philosophie critique,* Louvain, Museum Lessianum, 1926).

MEYER, H., *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung,* Bonn, Hanstein, 1938).

MIGNE, J., *Patrologiae cursus completus* (Series Latina).

MOTTE, A.-R., *La date extrême du commentaire de Saint Thomas sur les Sentences* (BULLETIN THOMISTE, I, 1931-1933, pp. 49-61).

—— *La chronologie relative du Quodlibet VII et du commentaire sur le IVe Livre des Sentences* (IBIDEM, pp. 29-45).

NOËI, L., *Le réalisme immédiat,* Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1938.

OTTEN, A., *Allgemeine Erkenntnislehre des heiligen Thomas in Kürze dargestellt,* Paderborn, Schröder, 1882.

PEGHAIRE, J., *Le couple augustinien "Ratio superior et ratio inferior". L'interpretation thomiste* (REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES, XXIII, 1934, pp. 221-240).

—— *Note sur l'"Intellectus principiorum" d'après les Commentaires sur les Sentences* (REVUE THOMISTE, XVIII, 1935, pp. 659-666).

RAHNER, K., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin,* Innsbruck, Rauch, 1939.

REILLY, G. C., *The Psychology of Saint Albert the Great compared with that of Saint Thomas* (DISS. WASHINGTON, Washington, 1934).

REINERMANN, W., *Zur Problematik des Wahrheitsbegriffes in der Hochscholastik. Die Auseinandersetzung des Aquinaten mit dem Wahrheitsbegriff Anselms von Canterbury* (DISS. BONN, Bonn, 1928).

ROHMER, J., *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre d'Halès à Jean Peckham* (ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTERAIRE DU MOYEN ÂGE, III, 1928, pp. 105-184).

ROLAND-GOSSELIN, M.-D., *La théorie thomiste de l'erreur* (BIBLIOTHÈQUE THOMISTE, III, Le Saulchoir, Kain, 1923, pp. 253-274).

ROMEYER, B., *Notre science de l'esprit humain d'après saint Thomas d'Aquin* (ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, I, cahier I, 1923, pp. 32-55).

—— *La doctrine de saint Thomas sur la Vérité. Esquisse d'une synthèse* (IBIDEM, III, cahier II, 1925, pp. 1-54).

—— *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain* (IBIDEM, VI, cahier II, 1928).

ROUSSELOT, P., *L'intellectualisme de saint Thomas,* 3e. éd., Paris, Beauchesne, 1936.

SALMAN, D., *Albert le Grand et l'Averroïsme latin* (REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES, XXIV, 1935, pp. 38-64).

—— *Note sur la première influence d'Averroès* (REVUE NEOSCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE, XL, 1937, pp. 203-212).

SCHNEIDER, A., *Die Psychologie Alberts des Grossen, nach den Quellen dargestellt* (BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHLOS. DES MA., IV, 5-6, 1903-1906).

SCHNEIDER, W. *Die Quaestiones disputatae de veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus* (IBIDEM, XXVII, 3, 1930).

SCHÜTZ, L., *Thomas-Lexikon. Sammlung, Uebersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrüke und wissenschaftlichen Aussprüche,* 2, Aufl., Paderborn, Schöning, 1895.

SERTILLANGES, A.-D., *L'être et la connaissance dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (BIBLIOTHÈQUE THOMISTE, III, Le Saulchoir, Kain, 1923).

—— *S. Thomas d'Aquin*, 4e éd., Paris, Alcan, 1925, 2 vols.

SIMONIN, H. D., *L'identité de l'intellect et de l'intelligible dans l'acte d'intellection* (ANGELICUM, VII, 1930, pp. 218-248).

—— *Immatérialité et Intellection* (IBIDEM, pp. 460-486).

—— *La notion d'"intentio" dans l'oeuvre de S. Thomas d'Aquin* (REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES, XIX, 1930, pp. 445-463).

SLADECZEK, F., *Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin* (SCHOLASTIK, I, 1926, pp. 184-463).

SOHNGEN, G., *Die Synthese im thomistischen Wahrheitsbegriff und ihre Gegenwartsbedeutung* (SYNTHESEN IN DER PHILOSOPHIE DER GEGENWART, FESTGABE ADOLF DUROFF, Bonn, Schroeder, 1926).

SYNAVE, P., *La révélation des vérités divines naturelles d'après S. Thomas* (BIBLIOTHÈQUE THOMISTE, XIII, Paris, Vrin, 1930, pp. 327-371).

THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia* (ed. Leonina) Romae, 1882-1930, 15 vols.

—— *Opera omnia* (ed. S. E. FRETTÉ ET P. MARÉ) Parisiis, Vivès, 1871-1880, 34 vols. (*Sent.*, vol. VII-XI).

—— *Scriptum super libros Sententiarum* (ed. P. MANDONNET), tomos I e II (I e II *Sent.*), Parisiis, Lethielleux, 1929; *Scriptum super Sententiis* (ed. M. F. MOOS), tomo III (III *Sent.*), Ibidem, 1933.

—— *De ente et essentia opusculum* (ed. L. BAUR) (OPUSCULA ET TEXTUS, Series schol. et myst. I, fasc. I, Monasterii, Aschendorf, 1926).

—— *Le "De Ente et Essentia" de S. Thomas d'Aquin, texte établi d'après les manuscrits parisiens* (ed. M.-D. ROLAND-GOSSELIN) (BIBLIOTHÈQUE THOMISTE, VIII, Le Saulchoir, Kain, 1927).

—— *Tractatus de unitate intellectus contra averroistas* (ed. L. W. KEELER) (TEXTUS ET DOCUMENTA, series philos., 12, Romae, 1936).

Citamos as obras de São Tomás conforme as edições seguintes: I e II *Sent.*, ed. *MANDONNET;* III *Sent.*, ed. MOOS; IV *Sent.*, ed. FRETTÉ; *Summa theologica* e *Summa contra gentiles*, ed. LEONINA; *De unitate intellectus*, ed. KEELER; as outras obras, salvo indicação em contrário, ed. FRETTÉ.

TONQUEDEC, J. de, *Notes d'exégèse thomiste. Connaissance et assimilation* (ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, I, cahier I, 1923, pp. 56-62).

UEBERWEG, F., und GEYER, B., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, 11. Aufl., Berlin, Mittler, 1928).

VAISSIÈRE, J. de la, *Le sens du mot "verbe mental" dans les écrits de Saint Thomas* (ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, III, cahier II, 1925, pp. 168-175).

VAUX, R. de, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIIIe siècles* (BIBLIOTHÈQUE THOMISTE, XX, Paris, Vrin, 1934).

WEBERT, J., *"Reflexio". Etude sur les opérations réflexives dans la psychologie de S. Thomas d'Aquin* (IBIDEM, XIII, 1930, pp. 285-325).

WEYER, F., *Die Lehre des Thomas von Aquin über den Intellectus possibilis im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Entwicklung* (DISS. MÜNSTER, Münster, 1914).

WILLEMS, C., *Die obersten Seins-und Denkgesetze nach Aristoteles und dem hl. Thomas von Aquin* (Philos. Jahrbuch, XIV, 1901, pp. 287-297; XV, 1902, pp. 30-39, 150-160).

WILPERT, P., *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Evidenzproblems* (BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHIL. U. THEOL. DES MA., XXX, 3, Münster, 1931).

—— *Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom Intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrhunderts* (IBIDEM, Suppl. III, Münster, 1935, pp. 447-462).

ZYCHLINSKI, A. v., *Die species impressa und expressa beim beseligenden Schauakt nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Eine thomistische Studie* (DISS. BRESLAU, Breslau, Fleischmann, 1918).

ÍNDICE

INTRODUÇÃO 5

PRIMEIRA PARTE. — A TEORIA DO CONHECIMENTO CONFORME O "SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS" DE SÃO TOMÁS DE AQUINO 11

Capítulo I. — *Implicação Psicológica da Abstração* 13
§ 1. — Necessidade de dois intelectos 14
§ 2. — O intelecto possível 20
§ 3. — O intelecto agente e a iluminação divina 21

Capítulo II. — *Os objetos do conhecimento abstrativo* 29
§ 1. — Objeto direto de nosso conhecimento .. 29
§ 2. — Conhecimento do singular 36
§ 3. — Conhecimento da alma por si mesma .. 39
§ 4. — Conhecimento de Deus 43

Capítulo III. — *As operações complexas* 49
§ 1. — A verdade 49
§ 2. — Os primeiros princípios e o raciocínio .. 53

SEGUNDA PARTE 59

Capítulo I. — *Implicação psicológica da abstração* 59
§ 1. — Necessidade dos dois intelectos 60
§ 2. — O intelecto possível 66
§ 3. — O intelecto agente e a iluminação divina 66

Capítulo II. — *Os objetos do conhecimento abstrativo* 71
§ 1. — Objeto direto de nosso conhecimento .. 71
O universal lógico 76
§ 2. — Conhecimento do singular 77
§ 3. — Conhecimento da alma por si mesma .. 79
§ 4. — Conhecimento de Deus 83

Capítulo III. — *As operações complexas* 87
§ 1. — A verdade 87
§ 2. — Os primeiros princípios e o raciocínio .. 89

CONCLUSÃO. — Alberto Magno e Tomás de Aquino 93

BIBLIOGRAFIA 99

ÍNDICE 105